

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

---

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३५

डिसेंबर १९८१

अंक ३

नवभारत



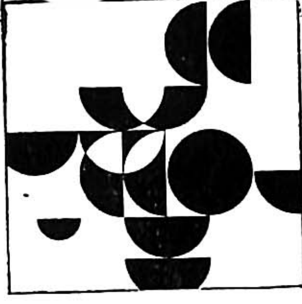
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक



नवभारत



वर्ष ३५ । अंक ३ । डिसेंबर १९८१
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दिक्षीत,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

डिसेंबर १९८१

अनुक्रम

लेखक-परिचय

★ **ए. के. वकील** : संगमनेर महाविद्यालयात राज्यशास्त्र-लोकप्रशासन विभागाचे प्राध्यापक व प्रमुख, संगमनेर-४२२ ६०५. ★ **शरद् पाटील** : मार्क्सवादी विचारवंत, लेखक व राजकीय-सामाजिक कार्यकर्ते; असंतोष, वाडी-भोकर रस्ता. धुळे-४२४००२. ★ **म. अ. मेहेंदळे** : डिक्शनरी ऑफ संस्कृत ऑन हिस्टॉरिकल प्रिन्सिपल्स ह्या 'संस्कृत कोशा'चे सह-प्रमुख संपादक (जॉइंट-जनरल एडिटर), डेक्कन कॉलेज, पुणे-४११ ००६. ★ **ज. सु. चौधरी** : किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे वाणिज्य विषयांचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, वाई-४१२ ८०३. ★ **वापूजी संकपाळ** : मराठीचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख; शासकीय ज्ञानविज्ञान महाविद्यालय औरंगाबाद-४३१ ००१. ★ **संध्या काणे** : भौतिकी आणि इलेक्ट्रॉनिक्स ह्या विषयांच्या विशेषज्ञ. पुणे विद्यापीठ आणि भाभा अणुसंधान केंद्र, मुंबई येथे संशोधनकार्य; पुढे टाटा इन्स्टिटयूट ऑफ फंडामेंटल रिचर्स ह्या संस्थेत पोस्ट डॉक्टरल फेलो; त्यानंतर काही काळ रामनारायण रुईया महाविद्यालय, मुंबई येथे प्राध्यापिका. शांतिकुंज, ५ वी गल्ली, हिंदु कॉलनी; दादर, मुंबई-४०० ०१४. ★ **पंडित टापरे** : मराठीचे प्राध्यापक, किसन वीर महाविद्यालय, वाई-४१२ ८०३. ★ **गोविन्दशास्त्री केळकर** : व्याकरणतीर्थ, वेदान्तचूडामणि; प्राज्ञपाठशाळेत अनेक वर्षे अध्यापक म्हणून काम केले, धर्मकोशाचे उपसंपादक; ५८, गंगापुरी, वाई-४१२ ८०३. ★ **बापूसाहेब कुंभोजकर** : मराठी कथाकार; मराठीचे प्राध्यापक आणि विभाग-प्रमुख; लालबहाद्दूर शास्त्री कॉलेज, सातारा. ★ **सौदामिनी चौधरी** : मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासक, काही काळ मराठीचे अध्यापन, १४४२ रविवार पेठ, वाई-४१२ ८०३.

अनुक्रमणिका

संपादकीय

खटपट

व्याकरणाची आणि न्यायाची फार मोठी घटपटादी खटपट भारतीय संस्कृतीत झाली. परंतु ती शास्त्रीपंडितांपुरती बंदिस्त राहिली. इतरांच्या दृष्टीने दंभाच्या एका भयानक प्रकाराचे उदाहरण एवढाच तिचा अर्थ होता. मरण जवळ आले असता 'डुकृञ् करणे' तुमचे रक्षण करीत नाही हे स्पष्ट होते. एवढे आमचे सिंहासारखे प्रतापी अद्वैतदर्शन, पण तेसुद्धा आत्मज्ञान प्राप्त करून देऊ शकत नाही. आत्मज्ञानासाठी जी पूर्वतयारी लागते ती व्याकरण आणि न्याय शिकून साधता येत नाही. तिच्यासाठी तुम्हाला मोक्षाची तळमळ लागावी लागते, सर्व उपभोगांविषयीचे वैराग्य निर्माण झाले असावे लागते, 'शम–दम' इ. सात्त्विक गुण चित्तात बाणले असावे लागतात आणि तुमचे चित्त अनित्य वस्तूपासून निवृत्त होऊन नित्य वस्तूवर जडले असावे लागते. थोडक्यात चित्तशुद्धी ही सत्यग्रहणाची पूर्वतयारी असते.

ज्यांचे चित्त पूर्णपणे शुद्ध झालेले असते त्यांच्यांत ज्ञान, सत्य प्रकट होते. ते सत्याचे धारक बनतात. आणि चित्त शुद्ध करणे ही आपल्या हातातली, तडकाफडकी करता येईल अशी गोष्ट नव्हे. अनेक पूर्व जन्मजन्मान्तरी केलेल्या सत्कर्मांचे, साधनेचे फळ म्हणून माणूस शुद्ध चित्त घेऊन शुचिर्भूत परिसरात जन्माला येतो. तो साधक, विरक्त आणि मुमुक्षू म्हणूनच जन्माला येतो आणि मुक्त होतो, सत्य बनतो. सत्य त्याच्यात प्रकट होते.

पण सिद्धपुरुषात सत्य प्रकट होते तसे ते दुसरीकडेही प्रकट झाले आहे. ते उपनिषदांत प्रकट झाले आहे आणि ब्रह्मसूत्रात ग्रथित झाले आहे. त्याचे विवरण करायला तुम्हाला व्याकरण, न्याय आणि मीमांसा यांची खटपट करावी लागते. शास्त्री ती करतात. पण त्यांच्या हाती केवळ शाब्दिक ज्ञान (अलिकडचा फॅशनेबल शब्द वापरून 'संकल्पनात्मक ज्ञान' म्हणूया) लागते. आणि हे शास्त्रीमंडळीला माहीत असते. आपण खरे नाणे नाही, नकली नाणे आहोत हे त्यांना माहीत असते. साधक आणि सिद्ध झालेले पुरुष हे खरे नाणे. ते सत्याचे धारक असतात, आपल्याला सत्याचे केवळ आकलन झालेले असते हा भेद ते करू शकतात. ते सिद्धांपुढे नम्र होतात पण घटपटाची खटपट सोडीत नाहीत.

साधक–सिद्ध आणि शास्त्री यांच्याशिवाय आणखी एक वर्ग ध्यानात घेतला पाहिजे. तो म्हणजे हरिदासांचा (ह्या शब्दाच्या व्युत्पत्तीत शिरायचे कारण नाही.). हे शास्त्र्यांप्रमाणे घटपटात मुरलेले नसतात. घटपटाचे व्यसन त्यांना नसते. पण त्याची चुटपुटती माहिती त्यांना असते आणि ती चटपटीतपणे लोकांना सांगायचे कौशल्य त्यांच्याजवळ असते. ते सिद्ध नसतात, साधकही नसतात. ते संसारी असतात. संसारी लोकांना संसार असार आहे हे सांगत राहून ते आपला संसार चालवतात. आपला संसार ते समृद्धपणे चालवू शकतात. धनधान्य, दूधतूप, फळफळावळ यांची रेलचेल त्यांच्या संसारात असू शकते.

आज सर्वाभूती असलेल्या, ज्ञानमय, अनंत आत्म्यामध्ये सत्य नाही. आज सत्य मानवी इतिहासामध्ये आहे आणि त्याच्यात कलेकलेने प्रकट होत जाते आहे. एका अंतिम क्रांतीनंतर ते पूर्णपणे प्रकट होणार आहे. आजवर प्रकट झालेल्या अपूर्ण सत्याचा धारक आणि ह्या अपूर्ण सत्याकडून परिपूर्ण सत्याच्या निर्दोष प्रकटीकरणाकडे अपरिहार्यपणे नेणाऱ्या ऐतिहासिक प्रक्रियेचा वाहक कामगारवर्ग आहे. ही गोष्ट कामगारांना माहीत असली नसली तरी ही वस्तुस्थिती आहे. वाती वळीत, कजाग सुनेचा आणि भांडखोर

शेजारणींचा विचार करीत हरिदासाचे प्रवचन ऐकणाऱ्या म्हाताऱ्या बायांना आपल्यामध्ये परब्रह्म वसत आहे हे पटत असले नसले तरी ती जशी वस्तुस्थिती आहे तशीच हीसुद्धा आहे. कामगार हा इतिहासात प्रकट झालेल्या सत्याचा धारक आहे आणि ऐतिहासिक प्रक्रियेच्या अंतिम कलेचा वाहक आहे.

सत्य जडात्मक आहे, डायालेक्टिकल आहे आणि क्रांतिमार्गी आहे. म्हणून कामगार-वर्गही जडवादी असतो, डायालेक्टिक पद्धतीने तो विचार करतो आणि तो क्रांतिकारक असतो. हे त्याच्या विषयीचे खोल सत्य आहे कारण हे सत्य त्याच्यात खोल दडलेले आहे. हाडामांसाचे प्रत्यक्ष कामगार घेतले तर ते अधिक मजूरीसाठी संप करतात, जास्तीतजास्त बोनस मिळवून देण्याचे वचन देणाऱ्या वाटेल त्या नेत्यामागे लागतात, भरघोस बोनस मिळाला तर एकंदरीत तृप्त होतात, भाविकपणे गणपती बसवून त्याच्यापुढे मोठी आरास करतात, घरात कुणाला देवी आल्या तर आई किंवा आत्या सांगेल त्याप्रमाणे सोवळेओवळे पाळतात आणि समारंभपूर्वक वाजतगाजत देवीची योग्य दिवशी समुद्रात रवानगी करतात, अंगारेधुपारे करतात, कुणाच्या अंगात आले तर मांत्रिकाला बोलावतात. पण ते खोलपणे जडवादी असतात. डायालेक्टिक त्यांच्या मनात वसत असते. आणि त्यांची तंद्री क्रांतीकडे लागलेली असते. ह्यावर त्यांचा काही इलाज नसतो कारण इतिहासात अपरिहार्यपणे प्रकट होत जाणाऱ्या सत्याने त्यांना आपल्या अंकित करून घडविलेले असते. ते क्रांतीचे साधक असतात कारण इतिहास त्यांच्यामधून वाहत असतो.

इतर वर्गांचे काय ? उदा. मध्यमवर्गाचे काय ? एके काळी ऐतिहासिक विकासात अग्रस्थानी असलेला हा वर्ग, ऐतिहासिक विकासाचा वाहक असलेला हा वर्ग अपरि-हार्यपणे मागे पडला आहे, एके काळी अद्ययावत् असलेल्या पण आता जुनाट आणि म्हणून अप्रमाण झालेल्या सत्याला कवटाळून बसला आहे आणि इतिहासाच्या पुरोगामी प्रवाहाला विरोध करतो आहे. पण हे त्याचे अटळ असे ऐतिहासिक संचित आहे. ही विरोधी भक्ती आहे असे म्हणता येईल. इतिहासाच्या अनुल्लंघ्य नियमांना अनुसरून हा वारसा आणि हे कार्य त्याच्या वाट्याला आले आहे, हे त्याच्या ऐतिहासिक पूर्वकर्माचे फळ आहे. आपली भूमिका वठवत, इतिहासाच्या अप्रतिहत प्रगतीशी टक्कर घेत तो आत्म-नाश करून घेणार आहे, इतिहासातून लुप्त होणार आहे. हे इतिहासाला त्याने करायचे ट्रॅजिक योगदान आहे. पूर्वजन्मीच्या पापांचे फळ म्हणून जसे व्यक्तीचे चित्त अशुद्ध बनते आणि तो आत्मज्ञानाला वंचित होतो तशीच ही गोष्ट आहे.

उलट जो कामगार असतो, कामगारवर्गाचा घटक असतो, तो त्याच्या ऐतिहासिक संचितामुळेच सत्याचा धारक बनतो. सत्य त्याला आकलन करावे लागत नाही. त्याला घटपटाची खटपट करावी लागत नाही. तो सत्य बनलेला असतो. उदा. तो समाजवादी असतो. ह्यासाठी त्याला अर्थशास्त्र शिकावे लागत नाही, अतिरिक्त मूल्याचा वगैरे सिद्धांत समजून घ्यावा लागत नाही, त्याच्यावर (पाखंडी) अर्थशास्त्रज्ञांनी केलेली तर्कदुष्ट टीका वाचावी लागत नाही, अर्थव्यवस्थेच्या कोणत्या भिन्न रचना शक्य आहेत आणि त्याचे सामाजिक जीवनावर कोणते बरेवाईट परिणाम घडून येतात ह्याची माहिती करून घ्यावी लागत नाही. समाजवाद म्हणजे नेमके काय हेही त्याला ठाऊक असायचे कारण नसते. कारण समाजवाद हे त्याने विचारपूर्वक बनविलेले मत नसते. समाजवादी असणे हे त्याचे अस्तित्व असते. आणि म्हणून विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान शिकल्याशिवाय तो जडवादी असतो; हेरॅक्लायटस, प्लेटो, कान्ट, हेगेल वाचल्याशिवाय तो डायालेक्टिकल असतो. तो साधक असतो, तो शास्त्री नसतो.

अनुक्रमणिका





पण सत्य हे ज्याप्रमाणे इतिहासाच्या वास्तव प्रक्रियेत प्रकट झाले आहे आणि कामगारवर्गात मूर्त झाले आहे त्याप्रमाणे ते अन्यत्रही प्रकट झाले आहे. ते मार्क्स-एंगल्सच्या ग्रंथांत प्रकट झाले आहे आणि लेनिनच्या भाष्यांत ग्रथित झाले आहे. ह्यानंतर काहीशी अस्पष्टता आहे. पण स्टालिनच्या ग्रंथात ते काही प्रमाणात असणार, माओच्या ग्रंथात असणार. दुर्दैवाने अस्पष्टतेमुळे पाखंडालाही वाव मिळतो. अद्ययावत् सत्य केवळ कामगार-वर्गात प्रकट झाले आहे का? की लहान शेतकऱ्यांच्या वर्गात आणि शेतमजूरांच्या वर्गातही ते प्रकट झाले आहे ? आणि भारतात अस्पृश्य मानण्यात आलेल्या जातींतही प्रकट झाले आहे ?

येथे घटपटाच्या खटपटीला खूपच वाव आहे. अनेक ग्रंथांतून आणि भाष्यांतून प्रकट झालेले हे शब्दज्ञान प्रमाण असल्यामुळे त्याच्यात विसंगती संभवत नाही. तेव्हा वरवर दिसणाऱ्या विसंगती त्याच्यातून काढून टाकून, त्याची सुसंगत, तर्कनिबद्ध मांडणी करायला अवसर आहे. हा शास्त्रीपंडितांचा प्रांत आहे. ह्या दर्शनात ज्या पूर्वसूरींचा निर्देश आहे, उदा. हेरॅक्लायटस, डेमॉक्रायटस, एपिक्युरस, दिदेरो आणि होल्बाक, कान्ट आणि हेगेल, रिकार्डो, इ.– त्यांच्या विचारांचे विवरण, खंडनमंडन करणे भाग आहे. अर्थशास्त्रात, समाजशास्त्रांत, तत्त्वज्ञानात जी नवीन पाखंडे उदयाला येतात त्यांचाही समाचार घेणे आवश्यक असते. सांख्य, बौद्ध, जैन दर्शनांचे खंडन करीत राहणे अद्वैती दार्शनिकांना आवश्यक नव्हते का ? हे उपयुक्त काम आहे, आवश्यक आहे, ते बुद्धीला आव्हान आहे आणि त्याच्यात बौद्धिक रंगत आहे. शास्त्रीपंडित त्याच्यात बुडून जाऊ शकतात.

पण त्यांना हेही माहीत असते, की हे आपले केवळ शब्दज्ञान आहे. आपण साधक, सिद्ध नाही. सत्य आपल्यात प्रकट झालेले नाही. ते कामगारांत (शेतमजुरांत ? दलितांत ?) प्रकट झाले आहे. आणि तुम्ही ह्या वर्गाचे नसला तर तुम्ही सत्याच्या अनुभवापासून, सत्याचे भाजन होण्यापासून वंचितच राहणार. हा क्रूर दैवयोग आहे हा ऐतिहासिक संचिताचा परिपाक आहे.

पण 'उद्धरेत् आत्मनात्मानम् ।' तुम्ही कामगार (किंवा दलित) नसला तरी तुम्ही सत्याचे भाजन होऊ शकता. उदा. तुम्ही भांडवलदारवर्गात किंवा कनिष्ठ मध्यमवर्गात जन्माला येऊन वाढला असला आणि त्या वर्गाचे संस्कार तुमच्यावर असले तरी तुम्ही सत्याचे भाजन होऊ शकता. फक्त तुम्ही स्वतःला निर्वर्ग (डीक्लास्ड) केले पाहिजे. निर्वर्ग होण्याचे दोन मार्ग आहेत. एक अतिशय खडतर आहे. दुसरा सोपा आहे. सोप्या मार्गाचे फळ म्हणून इदं आणि परं दोन्ही लाभतात.

खडतर मार्ग असा, की तुम्ही भोवतालच्या माणसांचे दैन्य पाहता. उपाशी, लक्तरे पांघरलेली माणसे तुम्ही पाहता. त्यांची होणारी विटंबना पाहता. भुकेने रडणारी, ज्यांचा आनंदच हरपला आहे अशी खुरटलेली मुले पाहता आणि हे सर्व पाहून दृष्टिआड करणारी, ख्यालीखुशालीत जगणारी, आपल्या सत्तेच्या, ज्ञानाच्या, प्रतिष्ठेच्या तोऱ्यात मिरविणारी माणसे पाहता. आणि तुम्ही स्वतःशी ठरविता, की मी ह्या प्रतिष्ठित माणसांतला एक म्हणून जगणार नाही, मी नाडलेल्यांच्या बाजूचा आहे. मग तुम्ही नाडलेल्यांत मिसळायचा, त्यांना संघटित करण्याचा, नाडणाऱ्यांविरूद्ध त्यांना उभे करण्याचा प्रयत्न करता, त्यांच्या बाजूने उभे राहता. तुम्ही प्रतिष्ठितांचे घातक शत्रू म्हणून ओळखले जाता. तुम्हाला पकडून तुरुंगात डांबण्यात येईल, कैद करण्यात येईल, ही सुखाची कैद नसेल, तुम्हाला मारहाण होईल, तुमचा अघोरी शारीरिक छळ होईल. एखाद्या अंधाऱ्या रात्री तुमची पोलिसांच्या तुकडीशी कल्पित झटापट होऊन तीत तुम्ही मारले गेला आहात अशी बातमीही येईल. ह्या साऱ्या झगडण्यात डायालेक्टिकशी कुठे संबंध पोचतो हा शास्त्रीपंडितांपुढे प्रश्न पडेल. संबंध असणार, कारण डायलेक्टिक सत्य आहे. पण वरवर पाहता तुम्ही अमानुषतेशी झगडत होता.

सोपा मार्ग हा हरिदासांचा मार्ग आहे. तुम्हाला धर्मग्रंथांची आणि शास्त्रांची चुटपुटती माहिती असावी लागते. पण फार खोलात तुम्ही शिरलात तर तुम्ही शास्त्रात अडकून पडाल अशी भीती असते. ह्यानंतर आपण निर्वर्ग झालो असे जाहीर करणे आवश्यक व पुरेसे असते. ह्यानंतर तुम्ही असाल तसेच राहता. तुमच्या राहणीत, व्यवसायात, स्थानात काहीही बदल होण्याचे कारण नसते. फक्त तुमची भाषा बदलते. तुम्ही प्रस्थापिताच्या अर्थात् विरोधी असता. म्हणजे ही सबंध वर्गीय व्यवस्था बदलली पाहिजे, क्रांती झाली पाहिजे, त्याशिवाय काही होणार नाही हे तुम्ही सतत बोलता. मग तुमची काही जबाबदारी उरत नाही. कारण हे सर्व इतरांनी करायचे असते. आणि आज जी पिळणूक आहे आणि अन्याय आहे आणि भ्रष्टाचार आहे त्याची जबाबदारी तुमच्यावर नसते, कारण तुम्ही प्रस्थापिताच्या विरुद्ध आहा हे तुम्ही स्पष्ट केले असते. त्याची जबाबदारी तुमच्या सहकाऱ्यांवर आणि वरिष्ठांवर असते, कारण आपण प्रस्थापिताच्या विरुद्ध आहो असे ते म्हणत नाहीत. तुम्ही प्रस्थापिताच्या विरुद्ध असता ह्याचा व्यवहारात अर्थ असा असतो, की तुम्ही तुमच्या वरिष्ठांच्या विरुद्ध असता. त्यांच्यावर टीका करायला तुम्ही मोकळे असता, किंबहुना ते तुमचे कर्तव्य असते, कारण ते प्रस्थापिताचे प्रतिनिधी आणि कर्ते असतात. तुम्ही जेव्हा वरिष्ठ स्थानी पोचता, तेव्हा तुम्ही तुमचे वरिष्ठ वागत होते तसेच वागता, कारण तसे वागणे हा त्या स्थानाचाच धर्म असतो. पण तुमच्या वर्तनाची जबाबदारी तुमच्यावर नसते, कारण तुम्ही प्रस्थापित **व्यवस्थेच्या** विरुद्ध असता आणि ही गोष्ट तुम्ही स्पष्ट केलेली असते. ही स्थिती फार काळ टिकणार नाही अशी एक भीती मात्र निर्माण झाली आहे. कारण आजच्या प्रस्थापितातील एक एक जण त्याचा विरोधक बनत चालला आहे. ह्याची परिणती सबंध प्रस्थापित हे प्रस्थापिताचे जालीम विरोधक बनण्यात होणार आहे. ह्यामुळे प्रस्थापितावर टीका करणे हा प्रस्थापिताच्या कुणाही घटकाचा विशेषाधिकार राहणार नाही. तो प्रस्थापिताच्या सर्व घटकांचा समान हक्क आणि त्यांचे समान कर्तव्य ठरेल. पण ह्यामुळे काही बदल होण्याचे कारण नाही. कारण कुणी जे करतो ते तो स्थानपरत्वे करतो. जे घडते त्याला प्रस्थापित **व्यवस्था** जबाबदार असते. म्हणून सबंध प्रस्थापित हे प्रस्थापित व्यवस्थेचे विरोधक बनले तरी ती व्यवस्था आहे तशीच राहील. एवढी गोष्ट सर्वांच्या दृष्टीने स्पष्ट झाल्यानंतर निर्वर्ग मंडळी पंचतारांकित हॉटेलात अविकसित देशांच्या उपासमारीला कोण कसे जबाबदार आहेत ह्यावर चर्चासत्रे घ्यायला मोकळी होते. ते त्यांचे कर्तव्य असते आणि कर्तव्यासाठी कर्तव्य करण्यातील आनंद त्यांना लाभतो.

शास्त्री–पंडित होण्यात धोका असतो. शास्त्र्याला इतर दार्शनिकांशी, अश्रद्धाळू आणि पाखंडी दार्शनिकांशी वाद घालावा लागतो. आणि अशा वादात, काही प्रमाणात तरी, उभयपक्षी मान्य असलेला पुरावा आणि युक्तिवाद यांचा उपयोग करावा लागतो. ह्यातून मूळच्या भोळ्या श्रद्धेला तडा जाण्याचा संभव असतो. रिव्हिजनिझम इ. पाखंडांचे प्रकार उद्‌भवण्याची आणि त्यांची श्रद्धाळू लोकांना लागण व्हायची भीती असते. आपण ख्रिस्ती व्हावे अशी इच्छा नीलकंठशास्त्री गोऱ्हे यांना होऊ लागली, तेव्हा त्या पापी वासनेचा उच्छेद करण्यासाठी त्यांनी शतचंडीचा जप सुरू केला. पण पाप धुऊन निघाले नाही, बळावले; त्याने त्यांचे मन व्यापले आणि ते ख्रिस्ती झाले. मग शतचंडीचा जप करण्याची प्रेरणा ख्रिस्तशत्रू सैतानाकडून मिळाली होती हे त्यांना स्पष्ट झाले असणार. स्वतंत्रपणे तार्किक विचार करणे धोक्याचे असते. श्रद्धेकडून श्रद्धेकडे जाण्यात सुरक्षितता असते. स्टालिनकडून माओकडे, माओकडून... आचार्य बदलतात, ब्रह्मसूत्रे अढळ राहतात.

अनुक्रमणिका

ए. के. वकील

पक्षीय राजकारणाची पंचायत राज्यातील भूमिका

अल्प इतिहास

पंचायत राज्याची संकल्पना तशी भारताला नवीन नाही. तिला हजारो वर्षांची परंपरा आहे. मेटकाफ्ने म्हटल्याप्रमाणे नानाविध स्थित्यंतरांना पचवून पंचायती कायम राहिल्या. पंचायती राज्याच्या या दीर्घायुष्याचे कारण म्हणजे तत्कालीन परिस्थिती होय. स्वयंपूर्ण खेड्यांचे नियमन पंचायतींनी उत्तम प्रकारे केले. राजकारण आणि समाजकारण भिन्न मानल्याने हे घडू शकले. केन्द्रीय सत्तेने पंचायतींना दैनंदिन व्यवहारात स्वायत्तता देऊ केली. संरक्षणासारख्या काही महत्त्वाच्या बाबी सोडल्यास खेडी स्वायत्त होती. आर्थिक गरजा खेड्यातल्या खेड्यात भागविल्या जात. जातिसंस्था आणि कामगारांच्या काही परंपरागत संघटना समाजकारणाचे मूलाधार होते. मोगलकाळ संपेपर्यंत पंचायतींचे स्थानमाहात्म्य टिकून होते. ब्रिटिश काळात मात्र परिस्थिती बदलली आणि या 'छोट्या गणराज्यांना'-देखील गुलामगिरी पत्करावी लागली. भारतीय प्रशासनात स्थैर्य व एकवाक्यता आणण्यासाठी ब्रिटिशांनी कसून प्रयत्न केले. सत्तेचे केन्द्रीकरण झाले. दळणवळणाची साधने वाढली, आर्थिक गरजांमध्ये मूलभूत परिवर्तन झाले, आणि खेड्यांची आर्थिक स्वयंपूर्णता, जिच्यावर पंचायती आधारलेल्या होत्या, कोसळून पडली.

लॉर्ड रिपनने पंचायतींच्या पडत्या काळात त्यांची पुनर्रचना करण्याचे प्रयत्न केले. १८८२ ते १९०७ पर्यंतच्या कालावधीत स्थानिक प्रशासनात निर्वाचित अध्यक्षांची संख्या वाढत गेली. १९१८ सालच्या मॉंटेग्यू–चेम्सफर्ड सुधारांमुळे स्थानिक प्रशासनासंबंधीचे इंग्लंडचे धोरण अजून स्पष्ट झाले. १९३० पर्यंत निर्वाचित अध्यक्षांच्या हाती प्रशासन गेले तरी त्याची फलिते निराशाजनक दिसली. निर्णयनिश्चिती प्रक्रियेत अध्यक्षांनी म्हणावे तितके लक्ष घातले नव्हते; किंबहुना त्यांना तेवढा अवधी मिळत नव्हता. तसेच प्रशासनकार्याचा त्यांना पूर्वानुभव नसल्याने त्या कार्यातही निराशा झाली. पंजाब (१९३१) आणि मद्रास (१९३३) या प्रांतांमध्ये स्थानिक प्रशासनाची कार्ये कमिशनरकडे सोपविण्यात आली.

स्वातंत्र्योत्तर काळात स्थानिक प्रशासनाचा प्रश्न गंभीरपणे सोडविण्याचा प्रयत्न शासनाने केला. मात्र घटनेचा मसुदा करताना घटनाकारांना पंचायती राज्याचा विसर पडला होता. ज्यावेळी म. गांधींना पंचायती राज्यविरहित घटनेचा मसुदा दाखविला गेला, तेव्हा म. गांधींनी त्यावर काही टीका केली. म्हणून पंचायती राज्य या संकल्पनेवर पुन्हा विचार करण्यात आला.[१] त्यानंतर देशाची आर्थिक स्थिती, दारिद्र्य आणि आर्थिक समस्या

१. माथूर एम्. व्ही., इकबाल नारायण (सं.) : पंचायती राज, प्लॅनिंग अँन्ड डेमॉक्रसी (एशिया पब्लिशिंग हाऊस, १९६९) या पुस्तकात बलवंतराय मेहता यांचे अध्यक्षीय भाषण–पान ८०

याच प्रसंगाचा संदर्भ जयप्रकाशजी नारायण यांनी श्री. धरमपाल यांच्या 'पंचायत राज अॅज दी बेसिस ऑफ इंडियन पॉलिटी' या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत दिला आहे. ते म्हणतात, " घटना बनविताना पंचायत–राज्याचा आपल्याला विसर पडला होता. घटना बनविल्यानंतर त्याची आठवण





यांच्या अनुषंगाने म. गांधींनी जे तत्त्वज्ञान मांडले होते त्याचा प्रभाव घटनेतील पंचायत राज्यविषयक तरतुदीवर पडला. लक्षावधी खेडी असणाऱ्या या देशात पंचायतींचे महत्त्व महात्माजींनी पूर्णतः ओळखले होते. इथल्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक संदर्भाची जाणीव ठेवून त्यांनी स्वयंपूर्ण खेड्याची अर्थव्यवस्था चालविण्याचा आणि विकेन्द्रीकरणाचा आग्रह धरला होता. आतापर्यन्तचा ऐतिहासिक परामर्ष घेतला, तरी असे दिसून येते की, मौर्यांपासून तो मोगलांपर्यन्तच्या काळात झालेले सत्तेचे केन्द्रीकरण दीर्घकाळपर्यन्त टिकू शकले नाही.[२]

घटना समितीत पंचायत राज्याचा प्रश्न जेव्हा चर्चिला गेला, तेव्हा डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी त्याला विरोध दर्शविला होता. या विरोधाचे एक प्रमुख कारण असे होते की, पंचायतींच्या इतिहासात जातिसंस्थेला अनन्यसाधारण महत्त्व प्राप्त झाले होते. राजकारण व समाजकारण हे दोन भिन्न स्तर गृहीत धरले गेले. राजकारणात केन्द्रीय सत्तेचे सर्वोच्च महत्त्व मान्य करण्यात आले; परंतु समाजकारणाला स्वायत्तता दिली गेली. हे समाजकारण जातिव्यवस्थेखेरीज चालणारे नव्हते. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचा हा आक्षेप मान्य केला, तरी म. गांधींच्या पंचायत राज्याच्या संकल्पनेतील व्यापकता आंबेडकरांनी दुर्लक्षिली असे म्हणावे लागेल.

पंचायत राज्याची आवश्यकता आणि लोकसहभाग

भारताला स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर भारतीय शासनपद्धती कशी असणार या विषयीचा आराखडा तत्कालीन काँग्रेससमोर होता. १९३५ सालच्या कायद्यान्वये संघराज्यात्मक पद्धतीचा अंगीकार करणे क्रमप्राप्त होते. भारतासारख्या खंडप्राय देशाला केवळ प्रशासकीय सुलभतेसाठीच संघराज्याची गरज नव्हती, तर त्यापेक्षाही अधिक महत्त्वाचे कारण म्हणजे या देशातील विखुरलेल्या विविधतेची, भिन्न भिन्न अस्मितेची नोंद होणे व ती जपली जाणे हे होते. भाषावार प्रांतरचना करून हे साधण्याचा प्रयत्न झाला; तरी घटकराज्य सरकारे आणि ग्रामीण विभागातील नागरीक यांच्यांतील अंतर फारसे कमी झालेले नव्हते. ग्रामीण विभागात शासनाचा आणि नागरिकांचा जो संबंध येणार तो प्रशासकीय अधिकाऱ्यांमार्फत. प्रशासकीय अधिकाऱ्यांची ग्रामीण विभागातील नागरिकांशी वागण्याची एक विशिष्ट पद्धती असते; ती नागरिकांना मानवणारी नसते. ५,३७,००० खेड्यांमधील लोकांच्या माथी ब्रिटिशकालीन नोकरशाही आपण लादायची हे आपल्या नेतृत्वाला गैर वाटले. सामूहिक विकासयोजनांची आखणी, ग्रामीण भागाचा विकास ग्रामीण जनतेच्या सहकार्याने करावयाचा या उद्देशाने करण्यात आली होती. परंतु तीदेखील एक औपचारिक प्रशासकी चळवळ (more or less an official movement) होती असे मत श्री. बलवंतराय मेहतांनी व्यक्त केले आहे.[३]

ज्यावेळी आपण लोकशाही स्वीकारतो, त्यावेळी विशिष्ट कालावधीनंतर मतदारांनी आपल्याला योग्य वाटणारे उमेदवार निवडून द्यावेत व नंतर पुढच्या निर्वाचनापर्यंत ‘बघ्याची’ भूमिका घ्यावी एवढेच आपणास अभिप्रेत नसते; तर सातत्याने चालणाऱ्या लोकशाहीच्या प्रक्रियेत सर्वसामान्य माणूस काय करू शकतो हेही पाहावे लागते. लोकशाहीत ग्रामीण पातळीवर उद्‌भवणारे प्रश्न कोणते आहेत, ते कसे सोडविले पाहिजेत यावर विचार करण्याची, ते अनुभवण्याची संधी ग्रामीण जनतेला स्वातंत्र्योत्तर काळात मिळावयास हवी. या भागातील प्रश्न इतके वैशिष्टयपूर्ण असतात की, ते समजण्यासाठी ग्रामीण भागाशी अहर्निश संबंध असणे आवश्यक असते, निदान आपल्या दैनंदिन गरजा भागविण्यासाठी सामान्य माणसाची जी धडपड सुरू असते त्या अनुषंगाने तरी त्याने सभोवतालच्या परिस्थितीकडे

(after-thought) घटनाकारांना झाली. हल्लीच्या सत्ताधारी वर्तुळात म. गांधींवर स्तुतिसुमने उधळणे सर्रास सुरू आहे; परंतु त्यांच्या विचारांकडे दुर्लक्ष करण्याचे काम स्वातंत्र्य मिळाल्या मिळाल्या—गांधीजी चक्क जिवंत असताना सुरू झाले होते !

२. कित्ता पान ८०. ३. कित्ता पान ८१.

बघावे एवढी क्षुल्लक अपेक्षा करणे अस्थानी होणार नाही. या बाबतीत पंचायती राज्याने त्यास मार्गदर्शन करावयास हवे. सामान्य नागरिकांच्या ज्या आर्थिक समस्या निर्माण होतात, त्यांची सूक्ष्म नोंद विशाल पातळीवर राबविल्या जाणाऱ्या राष्ट्रीय नियोजनावर होण्याची नितांत गरज आहे. अर्थात् ते कठीण आहे म्हणून पंचायती राज्याद्वारा हे प्रश्न सोडविण्यास आपल्यासमोर अन्य पर्याय आहे असे वाटत नाही.

सर्वसामान्यांचा राहणीमानाचा दर्जा उंचावण्यासाठी आणि समाजवादी अर्थव्यवस्थेसाठी आपण नियोजनबद्ध आर्थिक विकासाचा कार्यक्रम स्वीकारला. देशाची प्रगती म्हणजे खेड्यांची प्रगती हे उद्दिष्ट डोळ्यांसमोर ठेवूनच समूहविकास योजना आखण्यात आल्या. स्थानिक विकासाच्या कार्यक्रमात शासनावर विसंबून न राहता स्वयंस्फूर्तीने आर्थिक कार्यक्रम सुचविणे, त्यांच्या अंमलबजावणीत सहकार्याचे योगदान करणे ही कामे स्थानिक लोकांनीच करावीत अशी अपेक्षा होती. दुर्दैवाने ती अपेक्षा समूहविकास योजनांद्वारा पूर्ण झाली नाही. बलवंतराय मेहता समितीने समूहविकासयोजनांचे मूल्यमापन केले. १९५८ मध्ये या समितीचा अहवाल काही दुरुस्त्यांसह स्वीकारला गेला आणि समितीने शिफारस केल्याप्रमाणे पंचायत राज्याचा प्रयोग सुरू करण्यात आला.

अर्थात एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे की, पंचायत राज्याचा श्रीगणेशा झाल्यावरोबर ग्रामीण भागातील प्रश्न चुटकीसरशी सुटणारे नाहीत. काही प्रश्न योग्य कालावधीत सुटतील. परंतु ज्या प्रश्नांची पाळेमुळे भारतीय राजकीय, प्रामुख्याने सामाजिकव्यवस्थेत शिरलेली आहेत त्यांची सोडवणूक करण्यास अधिक कालावधी पाहिजे. नवीन समाजनिर्मितीची सृजनशीलता पंचायत राज्यामध्ये अवश्य आहे असे मत बलवंतराय मेहतांनी व्यक्त केले आहे.

भारतातील दारिद्र्य व बेरोजगारी दूर करणे पंचायती राज्यामार्फत शक्य आहे अशी अपेक्षा व्यक्त केली जात आहे. अशोक मेहता यांनी याबाबतीत लेनिनचे उदाहरण दिले आहे. लेनिनच्या मते समाजवाद म्हणजे संघटना (सोव्हिएट्स्) आणि तंत्रज्ञान (विद्युतीकरण) यांचा मिलाफ आहे.[४] पंचायती राज्याच्या बाबतीत असेच म्हणता येईल. पहिला महत्त्वाचा प्रश्न संघटनेचा व दुसरा तंत्रज्ञानाचा. पंचायती राज्याने हे प्रश्न सोडविले की, विकासाच्या वाटा लवकर गवसतील. तसेच लोकांना जर आपण त्यात भाग घेण्यास उद्युक्त करू शकलो नाही, तर ती एक डोकेदुखी होईल असा इशारा अशोक मेहता यांनी दिला.[५]

लोकसहभागासाठी राजकीय पक्ष ?

पंचायत राज्यामध्ये लोकांचा सहभाग आवश्यक कसा याची विस्तृत चर्चा आतापर्यंत झाली. हा सहभाग कशा पद्धतीने घ्यायला हवा याविषयी विचारवंतांमध्ये मतभेद आहेत. राजकीय पक्षांद्वारा संघटित होऊन लोकांनी सहभाग घ्यावा असे मत प्रतिपादन करणाऱ्यांपैकी अशोक मेहता हे एक आहेत. राजकारणाची सर्वस्पर्शता सांगून राजकीय पक्षांच्या राजकारणापासून पंचायती अलिप्त राहिल्या, तर "जैसे थे" वृत्तीच्या परंपरागत नेतृत्वाकडे पंचायती जातील अशी भीती त्यांनी व्यक्त केली आहे.[६] पक्षीय राजकारणामुळे खेड्यांतील सहकार्याची भावना नष्ट होईल हे विधान त्यावेळचे समूहविकास आणि सहकार केन्द्रीय मंत्री श्री. एस्. के. डे यांना मान्य नाही. खेड्यातील समन्वय बलवानांनी दुर्बलांवर लादलेला आहे. अज्ञान, अंधश्रद्धा आणि आर्थिक मागासलेपण यांवर तो समन्वय आधारलेला आहे. राजकीय पक्ष खेड्यांतील लोकांना विभाजित करीत नाहीत, तर ते अगोदरच विभागलेले असतात.[७] याचा अर्थ असा की, पंचायती राज्याचे गोडवे ज्या गृहीततत्त्वांच्या आधारावर गायिले जातात, ती गृहीततत्त्वेच चुकीची आहेत असे अनेक विचारवंतांचे मत आहे. खेड्यांमध्ये आढळणारा जातीय संकुचितपणा राजकीय पक्ष कमी करतील व पूर्वापार चालत आलेले जातींचे प्राबल्य झुगारून देतील असा युक्तिवाद केला जातो. लोकशाहीमध्ये जनतेला शिस्तबद्धपणे संघटित करण्याचे कार्य राजकीय पक्ष करतात. राजकीय पक्षांमुळे पंचायत राज्य,

४. कित्ता पान ३. ५. कित्ता पान ४. ६. कित्ता पान ५. ७. कित्ता पान १३.

अनुक्रमणिका

घटकराज्य सरकार आणि केन्द्रसरकार यांमध्ये जवळचे नाते निर्माण होईल. लोकशाहीच्या यशस्वितेसाठी लागणारे ग्रामीण नेतृत्व राजकीय पक्षामुळे निर्माण होऊन त्यास पैलू पाडता येतील असेही म्हटले जाते.

पक्ष विरहित पंचायती राज्य आणि जयप्रकाश नारायण

सामूहिकविकास योजनेनंतर अंमलात येणाऱ्या पंचायती राजकारणाचे दुष्परिणाम कोणते असतील याची चिंता सर्वोदयी नेते जयप्रकाश नारायण यांना वाटत होती. पंचायती राजकारणाने जे तणाव निर्माण केले आहेत, त्यांची दखल वेळीच घेतली पाहिजे असे त्यांचे मत होते.[८] वास्तवत: निवडणुकीच्या धुमश्चक्रीमध्ये ग्रामीण भागातील जनता भांबावून गेली आहे असे त्यांना वाटे. कारण एका बाजूने विकासकार्यासाठी सर्वांचे सहकार्य मागावयाचे तर दुसऱ्या बाजूने निवडणुकीच्या धामधुमीत लोकांना एकमेकांविरुद्ध उभे ठाकवायचे हे परस्परविरोधी होते. त्याचप्रमाणे राजकीय पक्षांनी पंचायत राज्यात भाग घेतला नाही, तर परंपरागत नेत्यांचा प्रभाव कायम राहील या युक्तिवादाचे जयप्रकाशजींनी खंडन केले आहे– राजकीय पक्षांनी सहभाग घेतला तरी परंपरागत नेत्यांचे महत्त्व टिकून राहील.[९] वर्गसंघर्ष करून तणाव वाढवून सामाजिक व आर्थिकदृष्टया मागासलेल्या लोकांचा फायदा होणार नाही. उलट, पक्षीय राजकारणाने विकेन्द्रीकरण निरर्थक होईल पक्षशिस्तीच्या नावाखाली पक्षीय नेत्यांचे प्राबल्य वाढेल. जयप्रकाशजी पुढे असेही म्हणतात की, राजकीय सत्तेवर आर्थिक सत्तेचे नियंत्रण येते. बडयांच्या नियंत्रणापासून मुक्त राहायचे असेल, तर ग्रामपंचायतीचे मतदारमंडळ (electoral college) निर्माण केले पाहिजे. त्याच्यामधून पंचायत समितीचे सदस्य आणि समिती सदस्यांकडून जिल्हा परिषदेचे सदस्य निवडले जावेत, अशी सूचना जयप्रकाश नारायण यांनी केली. किंवा ग्रामसभेकडून प्रत्येकी दोन सदस्य निवडले जावेत, हे सदस्य पुढच्या टप्प्यातील निवडणूक लढवतील. ज्यांना कमीत कमी मते पडतील त्यांना बाद करून अंतिम फेरीपर्यंत राहणाऱ्या दोन सदस्यांची निवड केली जावी. निवडून येणाऱ्या उमेदवाराने किमान ३० टक्के मते मिळवावीत. जयप्रकाश नारायण यांच्या मते ही पद्धती क्लिष्ट असली तरी अनुभवातून ती शिकता येईल.

पक्षीय राजकारणाची गरज

पक्षीय राजकारणापासून पंचायती राज्यास अलिप्त ठेवले पाहिजे या जयप्रकाश नारायण यांच्या दृष्टिकोणावर बरीच टीका झालेली आहे. सी. पी. भांबरी यांनी असे मत प्रदर्शित केले आहे की, पक्षीय राजकारण आणि गटबाजी पंचायत राज्यामध्ये अपरिहार्य झाले आहेत. पक्षीय राजकारणामुळे पंचायत राज्यामध्ये दोष निर्माण होतात हे अमान्य करून ग्रामीण भागात आढळणाऱ्या परिस्थितीचे चित्रण करण्याचा प्रयत्न भांबरी यांनी केला आहे. समाजहित एकोप्याने साध्य केले जावे ही अपेक्षा कितीही चांगली असली, तरी ती प्रत्यक्षात आढळून येत नाही.[१०] खेडयाची अवस्था विभाजित कुटुंबासारखी (divided house) आहे. जातीय आणि वर्गीय संघर्षाने खेडी पोखरलेली आहेत. खेडी म्हणजे अज्ञानाच्या गुहा व जातीयतेचे रणांगण आहे अशी टीकाही झालेली आहे. बिनविरोध निवडणुका घेतल्याने लोकशाही पद्धतीला बाध येईल, वरिष्ठ जातिजमातींचा प्रभाव कायम राहील, हितसंबंधीयांचे फावेल. खेडयांमध्ये सध्या दिसणारी स्पर्धा पंचायती राजकारणाने निर्माण केलेली नसून ती पूर्वीपासून अस्तित्वात होती. तिला मूर्त स्वरूप मात्र पंचायती राजकारणाने दिले. परंपरागत नेतृत्व तयार होण्याची प्रक्रिया राजकीय पक्षांच्या अस्तित्वाने थांबविली जाऊन ग्रामीण भागातील शीतयुद्धास

८. जयप्रकाश नारायण– स्वराज फॉर दी पीपल्, पान १२

९. कित्ता पान १४.

१०. भांबरी सी. पी., पोलिटिकल पार्टीज् अॅन्ड पंचायती राज (पूर्वोक्त), पान ३०९.

पूर्णविराम दिला जाईल अशी अपेक्षा भांबरी व्यक्त करतात.[११]

पंचायत राज्याची रचना त्रिस्तरीय आहे. आपल्या देशात अस्तित्वात असलेल्या संसदीय पद्धतीच्या चौकटीच्या संदर्भात याचा विचार केला पाहिजे असा एक महत्त्वाचा मुद्दा मांडला जातो. जर नागरिकांना देशाचे धोरण ठरविण्याचा आणि बदलविण्याचा अधिकार आहे, तर तो अधिकार अंमलात आणण्यासाठी नागरिकांना संघटित होता आले पाहिजे, त्यासाठी राजकीय पक्षांखेरीज अन्य चांगला मार्ग उपलब्ध नाही असे तर्कशुद्ध विवेचन डॉ. भांबरींनी केले आहे. राजकीय पक्षांचे इतर फायदे त्यांनी दिले आहेत. उदा. गोंधळातून शिस्त निर्माण करणे, महत्त्वाच्या प्रश्नांवर लक्ष केंद्रित करणे, शासक व शासित यांमध्ये दुवा निर्माण करणे, नेत्यांची भरती करणे, त्यांना प्रशिक्षण देणे इत्यादी.[१२] राजकीय पक्षांना पंचायत राज्य निवडणुकांपासून जरी दूर ठेवले, तरी निवडल्या गेलेल्या पंचांवर, सरपंचांवर राजकीय पक्ष प्रभाव टाकतील व तसे करणे अधिक सोपे आहे.[१३]

अशोक मेहता समितीच्या शिफारसी

या संदर्भात अशोक मेहता समितीने काही शिफारसी केल्या आहेत. पंचायती राज्याच्या विविध स्तरांवर राजकीय पक्षांना परिणामकारकतेने भाग घेऊ देण्याची मुभा दिली पाहिजे असे समिती म्हणते.[१४] राजकीय पक्षांना पंचायती निवडणुकांमध्ये चिन्हे दिली नाहीत तर घोटाळे होतात असेही या समितीने सांगितले. राजकीय उत्क्रांतीच्या अशा टप्प्याशी आपण आलेलो आहोत की, जिथे पंचायती राज्याच्या निर्वाचनापासून राजकीय पक्षांना दूर ठेवणे वस्तुस्थितीकडे पाठ फिरविण्यासारखे आहे.[१५] निर्वाचनाची प्रत्यक्ष पद्धती अंमलात आणली तर दुर्बल घटकांच्या उत्थापनाचे कार्य होण्याची शक्यता अशोक मेहता समितीने व्यक्त केली. अशा रीतीने या समितीने राजकीय पक्षांना पंचायत राज्याच्या क्षेत्रात भाग घेण्याचे 'प्रमाण पत्रच' दिले. खरे पाहता, अशोक मेहता समितीचा अहवाल येण्यापूर्वी १५-१६ वर्षे अगोदर (१९६२ सालमधील तिसऱ्या सार्वत्रिक निवडणुकीत) राजस्थानमध्ये पंचायतीच्या क्षेत्रातील नेत्यांनी वरिष्ठ पातळीवर प्रभाव टाकायला सुरवात केली होती. महाराष्ट्रात ही प्रक्रिया सुरू झाली पण वेगळ्या दिशेने. याचे विवेचन करण्यापूर्वी जयप्रकाश नारायण यांना पक्षीय राजकारण का नको होते ही भूमिका पाहिली पाहिजे.

या संदर्भात जयप्रकाश नारायण यांनी दोन महत्त्वाची कारणे सांगितली आहेत.[१६]

(१) जे प्रश्न पंचायतीसमोर असतात त्यांचे निराकरण पक्षीय राजकारणामार्फत होऊ शकत नाही. राजकीय पक्षांचे कार्यक्रम ग्रामीण प्रश्नांशी सुसंबद्ध नसतात. शिक्षण, शेती, उद्योग, पाणीपुरवठा रस्ते-बांधणी इ. प्रश्नांवर पंचायत राज्यात पक्षीय धोरण स्वीकारता येत नाही.

(२) सामूहिक विकास योजना आणि सर्वोदयी चळवळ असे चारित्र्य घडवू पाहतात की, जेणेकरून आर्थिक दृष्ट्या बलवान असलेल्यांना दुर्ब-

११. भांबरी सी. पी.– पूर्वोक्त, पाने ३१०–३११.

१२. भांबरी– पूर्वोक्त, पाने ३१३–३१४.

१३. भांबरी– पूर्वोक्त, पान ३१५.

१४. अशोक मेहता समितीच्या शिफारसींचे IV 14.1 आणि IV 14.2 हे परिच्छेद, (These arguments gain weight in the context of our view that political parties should be allowed to participate effectively at all levels– Govt. of India, Ministry of Agriculture and Irrigation, Department of Rural Development, New Delhi, August 1978) p. 52.

१५. कित्ता पान ५२

१६. जयप्रकाश नारायण (संपादन: ब्रह्मानंद) – कॉम्युनिटॅरिअन सोसायटी ॲन्ड पंचायती राज (नवचेतना प्रकाशन, वाराणसी, १९७०) पान ११८.

अनुक्रमणिका

त्यांच्या मदतीसाठी पुढे येणे ही नैतिक जबाबदारी वाटली पाहिजे.

ही दोन कारणे अशी आहेत की, ज्यांचे खंडन पक्षपद्धतीचे गुण सांगून किंवा ग्रामीण विभागातील परिस्थितीचे भडक वर्णन करून करता येणार नाही. पक्षपद्धतीचा पाठपुरावा करणाऱ्या अनेक तज्ज्ञांनी पंचायत राज्य पद्धतीत व संसदीय पद्धतीत गफलत केली आहे. पंचायती राज्य आणि संसदीय पद्धती यांमधील भेद हा व्यवस्थेचा (system) आहे.[१७] एखाद्या विशिष्ट पक्षाच्या समिती सदस्याने आपली पक्षीय विचारसरणी बाजूला ठेवून प्रदेशाचा विकास हे उद्दिष्ट डोळ्यासमोर ठेवले पाहिजे. ग्रामपंचायत समिती आणि परिषद यांच्या सदस्यांचे निर्वाचन प्रत्यक्ष पद्धतीने होणार असेल तर राजकीय पक्ष प्रभाव टाकू शकतील. जयप्रकाश नारायण यांनी राजकीय पक्षांना असा मोलाचा सल्ला दिलेला आहे की, त्यांनी पंचायती राज्यामध्ये सत्तेचे राजकारण न आणता सहकार्याचे वातावरण निर्माण करून त्यांना यशस्वी करावे आणि आपली विधायक भूमिका दाखवून द्यावी.[१८]

महाराष्ट्रात पक्षीय राजकारणामुळे पंचायत राज्य

महाराष्ट्रात पक्षीय राजकारणामुळे पंचायती राज्याला चालना मिळाली. एरवीदेखील पंचायत राज्य महाराष्ट्रात आलेच असते; परंतु त्याला थोडा अधिक अवधी लागला असता. द्विभाषिक मुंबई-राज्याचा आग्रह धरून काँग्रेसपक्षाने आपल्या लोकप्रियतेला ग्रहण लावून घेतले. मराठीभाषिकांचे एक घटकराज्य असले पाहिजे, गुजराथी भाषिकांकडून निरनिराळ्या क्षेत्रांमध्ये आर्थिक अन्याय केला जात आहे अशा विचारांनी प्रेरित होऊन संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ सुरू झाली. १९५७ मध्ये जी विधानसभेची निवडणूक झाली तिच्यात संयुक्त महाराष्ट्र समिती एका भरभक्कम विरोधी पक्षाच्या स्वरूपात निवडून आली. द्वैभाषिक मुंबई राज्याचा आग्रह धरून काँग्रेस मंत्रीमंडळ कोसळते की, काय अशी वेळ येऊन ठेपली. ग्रामीण विभागात काँग्रेसने कमविलेली प्रतिष्ठा कायम टिकवायची असेल, तर ग्रामीण भागातील नेतृत्व काँग्रेसमागे असणे आवश्यक होते. संयुक्त महाराष्ट्र समितीने ग्रामीण भागात पाय रोवायला सुरवात केली होती आणि ग्रामीण नेतृत्व संयुक्त महाराष्ट्र समितीकडे आकृष्ट झाले होते. असंतुष्ट काँग्रेसने त्यांना काँग्रेसमध्येच अडकून ठेवण्यासाठी काही आकर्षण दाखवायला हवे होते. राज्यपातळीवरील नेतृत्वात कनिष्ठ स्तरांवरील नेतृत्व सामावून घेण्यासाठी जागा नव्हती. या कारणास्तव त्यावेळचे महाराष्ट्राचे मुख्यमंत्री मा. यशवंतराव चव्हाण यांनी विकेन्द्रीकरणाचा प्रयोग केला व तो अपेक्षापेक्षा जास्त यशस्वी झाला. याचे कारण असे की, काँग्रेसपक्ष व संयुक्त-महाराष्ट्र समिती यांच्या सीमेवर असलेल्या काँग्रेस-जनांनी 'काँग्रेस' हेच घर पक्के केले. एवढेच नव्हे, तर शासनानें विरोधी पक्षांमधील ग्रामीण भागातील कार्यकर्ते पक्षांतर करवून आपल्या पक्षात आणले व आपली ढासळणारी परिस्थिती मजबूत केली.[१९] डॉ. मंडलिक यांच्यासारख्या जेष्ठ समाजवादी नेत्यांनी विकेन्द्रीकरणाच्या कार्यक्रमाचा दुरुपयोग केल्याबद्दल काँग्रेस शासनावर प्रखर टीका केली आहे.[२०] ग्रामपंचायत विधेयकावर (Village Panchayat Bill) बोलताना श्री. छबीलदास मेहता यांनी विधान परिषदेत अशी स्पष्ट भूमिका मांडली की, राजकीय पक्षांनी ग्रामपंचायत प्रशासनात भाग घेऊ नये.[२१] विरोधी पक्षांच्या आमदारांनी काँग्रेसपक्षावर असा आरोप केला की, ज्या ग्रामपंचायती काँग्रेसेतर पक्षांकडे होत्या, त्यांना अनुदान देताना काँग्रेस शासनाने चालढकल केली.[२२]

---

१७. कित्ता पान ११९ १८. कित्ता पान १२०.

१९. वकील ए. के. – रिलेशन्स बिट्वीन लेजिस्लेचर अँड अॅडमिनिस्ट्रेशन इन महाराष्ट्र स्टेट फ्रॉम 1957–67 (पुणे विद्यापीठ प्रकाशन, १९७८), पान ८०

२०. कित्ता पान ८५. २१. कित्ता पान ८५. २२. कित्ता पान १५१.

अनुक्रमणिका

आर्थिक हितसंबंध आणि महाराष्ट्रातील पंचायत राज्य

महाराष्ट्रात आणि अन्यत्रही पंचायती राज्यामध्ये पक्षीय राजकारणाचे रंग गहिरे होण्याची अजून काही कारणे आहेत. राजकारण, अर्थकारण आणि समाजकारण यांतील भेद दर्शविणाऱ्या रेषा पुसट झाल्या आहेत. राजकारणासाठी अर्थकारण आणि अर्थकारणासाठी राजकारण ही सूत्रावली चांगलीच रुळली आहे. नियोजनबद्ध आर्थिक कार्यक्रमात जी फलिते निर्माण झाली, त्यांत पंचायतींना श्रेय किती हा मुद्दा बाजूला ठेवला, तरी ती फलिते वाटण्याचे एक साधन म्हणून त्यांचा उपयोग करण्यात आला. भारतात सर्वसामान्यांच्या उत्थापनाचा प्रश्न मूलभूत मानला जाऊनही त्या दिशेने ठोस वाटचाल झाल्याचे चिन्ह दिसून येत नाही. त्यासाठी बऱ्याच योजना राबविल्या गेल्या; परंतु पक्षीय दृष्टिकोणातून त्यांची फलिते सर्वसामान्य माणसापर्यंत पोहोचू दिली नाहीत. ही फलिते आपल्याच ताटात कशा रीतीने ओढता येतील याविषयी स्पर्धा सुरू झाली. ही स्पर्धा सुरू होण्यास एक नैसर्गिक कारण होते. स्वातंत्र्यचळवळीपासून राजकीय सूत्रे उच्चवर्णीयांकडे होती. स्वातंत्र्योत्तर काळात अल्पावधीपुरती ही सूत्रे त्यांच्याकडेच राहिली. परंतु ज्यावेळी लोकशाही तत्त्वाच्या आधारावर कनिष्ठवर्णीय राजकीय श्रेष्ठीजनांची उर्ध्वगमनाची प्रक्रिया सुरू झाली, त्यावेळी बहुजनसमाजामधील नेतृत्व पुढे आले. कित्येक वर्षांपर्यन्त उपभोगल्या जाणाऱ्या श्रेष्ठीजनपदांचा ताबा बहुजनसमाजाने घ्यायला सुरवात केली. बहुजन समाजात हा ताबा घेण्याचे सामर्थ्य पूर्वी झालेल्या बहुजन चळवळीने निर्माण केलेले होते. हे सामर्थ्य बहुजन समाजातील आर्थिकदृष्ट्या कनिष्ठ स्तरांवर असणाऱ्या लोकांमध्ये येणे शक्य नव्हते. बहुजन समाजातील आधुनिक शिक्षण घेतलेल्या लोकांनी किंवा स्वातंत्र्य चळवळीशी प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष संबंध आलेल्या नेत्यांनी किंवा त्यांच्या पठडीतल्या लोकांनी याचा सर्वांत जास्त फायदा घेतला. प्रदीर्घ काळापर्यन्त आपल्या 'या' हक्कांना वंचित राहिलेल्या या सर्व गटांनी हा फायदा 'हावरेपणाने' घेतला.

आपल्या फायद्यासाठी पुढे येणारी ही सर्व मंडळी कॉंग्रेसमध्ये होती; त्यामुळे हा फायदा कॉंग्रेसने मिळविला असे म्हटले जाते. पंचायत राज्यामधील राजकारणाला अधिक गहिरा रंग येण्याचे कारण 'आर्थिक फायदा' हे आहे. बहुजन समाजातील मूठभर श्रेष्ठीजनांनी त्यांना मिळणाऱ्या फायद्यांपैकी थोडेसे फायदे आपल्या दरिद्री बांधवांकडे वळविले असते तरी फारसे नुकसान नव्हते. पंचायत राज्याद्वारा हे फायदे सामाजिक तळापर्यन्त पोहोचविण्याची ग्वाही प्रत्येक राजकीय पक्ष देतो. त्या कार्यक्रमावर निवडणुका लढविल्या. परंतु प्रत्यक्षात मात्र काहीच घडले नाही. पंचायती राज्यामध्ये राजकारण आले यात वाईट वाटून घेण्यासारखे काही नसले, तरी सामूहिक हितसंबंधांना पुढे करून वैयक्तिक हितसंबंध साधणे ही गोष्ट गंभीर आहे. तसेच पंचायत राज्यामधील राजकारणही जातकारणावर आधारले जाते. लोकशाही तत्त्वप्रणालीत जे दोष 'संख्येमुळे' निर्माण होतात, त्यांपैकी हा एक आहे. राजकीय पक्षांमुळे जातीयतेला छेद दिला जाण्याऐवजी राजकीय पक्ष आपल्या बुरख्याखाली 'जातवाल्यांची' सोय करून देतात असेच म्हटले पाहिजे.

निष्कर्ष

पंचायत राज्य क्षेत्रात पक्षीय राजकारणाने प्रवेश करू नये याबद्दल सुरवातीच्या काळात एकवाक्यता दिसली.[२३] याच प्रश्नावर इन्स्टिट्यूट ऑफ पब्लिक ओपिनिअनने या क्षेत्रातील सदस्यांचे मत आजमाविले; त्यामध्येही असेच मत प्रभावी दिसले की, पक्षीय राजकारणाने पंचायत क्षेत्रापासून दूर रहावे.[२४]

---

२३. जयप्रकाश नारायण (सं. ब्रह्मानंद) पूर्वोक्त, पान ११८

२४. माथूर, इकबाल नारायण (सं.) पूर्वोक्त, पान ३०५

मत कुणाचे ?	राजकारण ग्रामपंचायतीमधून निघून जावे असे मत असणाऱ्यांची टक्केवारी	राजकारण पंचायत समित्यांमधून निघून जावे असे मत असणाऱ्यांची टक्केवारी	राजकारण परिषदांमधून निघून जावे असे मत असणाऱ्यांची टक्केवारी
१) ग्राम पंचायत सदस्यांचे	७८·९	६४·१	५७·९
२) पंचायत समिती सदस्यांचे	७७·३	७३·९	६८·९
३) जिल्हा परिषद सदस्यांचे	७७·९	७३·३	६५·९

पक्षीय संघटना मजबूत न झाल्याने राजकीय पक्षांचा हस्तक्षेप पंचायत क्षेत्रात आज फार मोठ्या प्रमाणावर दिसत नाही. हल्ली पक्षीय राजकारणाने जवळ जवळ सगळ्याच घटकराज्यांमध्ये पंचायती संस्थांचा ताबा घेतला आहे. त्यामुळे पक्षीय राजकारण पंचायत क्षेत्रात निषिद्ध आहे असा आग्रह धरता येणार नाही. तद्वतच राजकीय पक्षांचे कार्यदेखील समाधानकारक रीतीने चालले आहे असे नाही. म्हणून राजकीयपक्षपद्धतीतील दोष कमी कसे करता येतील हे पाहणे अधिक श्रेयस्कर आहे. निदान पंचायती संस्थांमध्ये मतदारांना त्यांच्या प्रतिनिधींना परत बोलाविण्याचा (Right to Recall) अधिकार द्यायला पाहिजे. विकासाच्या योजना राजकीय पक्ष निवडणुकीमध्ये दिलेल्या वचनानुसार अंमलात आणत नसतील तर ग्रामीण क्षेत्रात हा अधिकार जरूर देण्यात आला पाहिजे. विकासकार्यासंबंधी लोकांना उदासीनता असेल तर ती दूर करण्यासाठी विरोधी पक्षांनी प्रयत्न केले पाहिजेत. विकासकार्याविषयी लोकांमध्ये विशिष्ट बहुमत होत नसेल तर मग प्रतिनिधींना परत बोलाविण्याच्या अधिकाराचा प्रश्न उद्‌भवत नाही. आपण पाठविलेले प्रतिनिधी वचनपूर्ती करताहेत की, नाही हे मतदार ओळखायला लागले आहेत. पंचायती संस्थांमध्ये मतदारांची प्रत्येक मतदार संघातील संख्या विधानसभा व लोकसभेच्या मतदारांच्या तुलनेने कमी असल्याने मतदारांना या प्रश्नावर संघटित करता येईल. विरोधी पक्षांना या निमित्ताने लोकमत जागृत करावयास मिळेल व संसदीय पद्धतीला अधिक बळकटी येईल.

प्रस्तुत तरतुदीमुळे इतर अनेक चांगले परिणाम दिसून येतील; उदा. पंचायती संस्थांच्या निवडणुकांमध्ये वचने देताना राजकीय पक्ष तारतम्य बाळगतील. निवडणूक जाहिरनाम्याची अंमलबजावणी इमाने-इतबारे करण्याचा प्रयत्न होईल. अल्पसंख्याकांचे हक्क सुरक्षित ठेवण्याची दीर्घकालीन तरतूद ठेवावी म्हणजे बहुमताच्या जोरावर अल्पसंख्याकांना उपद्रव दिला जाणार नाही. एरवी महाराष्ट्रातल्या पंचायती संस्थांनी तरी मागासलेल्या जातिजमातींसाठी काही विशेष कार्यक्रम अमलात आणलेले नाहीत.[२५] परत बोलाविण्याच्या अधिकाराचा दुरुपयोग त्यांच्याविरुद्ध केला जाण्याची शक्यता असल्याने त्यांचे अधिकार सुरक्षित ठेवले जावेत.

भारतातील सर्व घटकराज्यांमध्ये पंचायतविषयक धोरण एकच ठेवण्याचा प्रयत्न व्हावयास हवा. आंध्र, पंजाब आणि राजस्थान या घटकराज्यांमध्ये अविरोध निवडणुकीबद्दल पंचायत संस्थांना रोख रकमेची पारितोषिके दिली जातात.[२६] ही उपाययोजना इतरत्रही केली जावी. काही पंचायत संस्थांमध्ये असे निदर्शनास आले की, मंत्रीस्तरावरील नेत्यांशी वैयक्तिक मतभेद झाल्याने कनिष्ठ पातळीवरील नेत्यांना पंचायत क्षेत्रातील सत्तास्थाने सोडावी लागली. त्या त्या मतदारसंघातील लोकमत पाठीशी असताना हे घडते आहे. भार्गव आणि रामाराव यांनी संशोधनाने ज्या गोष्टी प्रकाशात आणल्या आहेत त्यावरून असे म्हणता येईल की, जात आणि धर्म यांपेक्षा पक्षीय बांधीलकीस अधिक महत्त्व दिले जात असले, तरी आर्थिक फायद्यासाठी पक्षांतर्गत व पक्षा-पक्षांमध्ये तणाव आणि संघर्ष वाढत आहेत.

२५. वकील ए. के.– शेड्यूल कास्ट्स् अँन्ड पंचायती राज इन महाराष्ट्र (इकनॉमिक स्टडीज, खंड २१ नं. ५, नोव्हेंबर १९८०) पान २३९.

२६. मॅडिक हेन्री– पंचायती राज (लाँगमन, १९७०) पान २०६.

धर्मकीर्ति व आमचा काळ : शरद् पाटील

भारतात नवबौद्ध धर्माचा उदय झाल्यानंतर डॉ. बी. आर. आंबेडकर ज्यांना 'भारताचा सामाजिक सर्वहारा वर्ग' म्हणायचे, त्या माजी अस्पृश्यांच्या एका मोठ्या भागाचे बौद्धवाद हे तत्त्वज्ञान झाले आहे. भारतीय औद्योगिक सर्वहारा वर्गाच्या ज्या भागाचे नेतृत्व विविध कम्युनिस्ट वा मार्क्सवादी पक्ष वा गट करीत आहेत, त्याचे तत्त्वज्ञान मार्क्सवाद आहे. दोन्ही तत्त्वज्ञानांचे समर्थक दावा करतात की, केवळ त्यांचेच तत्त्वज्ञान सर्व दुःख नष्ट करून भारतात सर्वंकष समता आणू शकेल. भारतीय समाज, इतिहास, कला, संस्कृती व तत्त्वज्ञान यांचे विवरण करायच्या दोघांच्याही आपापल्या अन्वेषणपद्धती (methodology) आहेत. मार्क्सवादी अन्वेषणपद्धत ही ऐतिहासिक भौतिकवादाची वर्गीय अन्वेषणपद्धत आहे.

भारतीय तत्त्वज्ञानविभाजनाच्या तीन संकल्पना

मार्क्सवादी दृष्टिकोनानुसार तत्त्वज्ञान प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजात जन्माला येत नाही, तर या गणसमाजाचे आद्य वर्गसमाजाने उच्चाटन केल्यानंतर बऱ्याच कालावधीने जन्माला येते. या वर्गसमाजात जो तत्त्वज्ञानात्मक संघर्ष सुरू होतो तो असतो स्वामींचा अध्यात्मवाद व दासांचा भौतिकवाद यांच्यात, आणि तेव्हापासून असेच चालत आलेले आहे. मार्क्सवादी पंडितांनी भारतीय तत्त्वज्ञानाचे विभाजन अशाच दोन वर्गीय छावण्यांत केले आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाचे आमचे महत्तम मार्क्सवादी पंडित देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांनी, भारतीय तत्त्वज्ञानांचे खालीलप्रमाणे वर्गीकरण केले आहे.[1]

अध्यात्मवाद	भौतिकवाद
	[कठीण गाभा]
१) वेदान्त– [एक] उपनिषदीय	१) लोकायत
[दोन] उपनिषदोत्तर	२) न्याय – वैशेषिक
२) बौद्ध– [तीन] शून्यवाद	३) सांख्य
[चार] विज्ञानवाद	[सीमास्थित]
	४) पूर्व–मीमांसा
	५) बौद्ध– [एक] वैभाषिक
	[दोन] सौत्रांतिक
	६) जैन

हे विभाजन उपरे आहे. कारण ते असे गृहीत धरते की, युरोपीय समाजाप्रमाणे भारतीय समाजही, त्याच्या प्राथमिक साम्यवादी अवस्थेचे विघटन झाल्यानंतर, वर्गांमध्ये विभाजित झाला. याउलट, वस्तुस्थिती ही आहे की, वासाहतिकपूर्व भारतात वर्ग नावाची संस्थाच नव्हती. तिची आयात ब्रिटिश साम्राज्यवादी राजवटीने केली. सिंधुसंस्कृतीच्या उत्तररंगापासून बुद्धकाळापर्यंत भारतीय समाज विरोधी वर्णांमध्ये विभाजित होता, तर बुद्धकाळापासून तो जातीत विभाजित झाला. वर्ण

व जात या शोषणशासनाच्या वर्गपूर्व संस्था आहेत एवढे साधर्म्य सोडले, तर वर्ण-जात व वर्ग यांच्यात दुसरे कोणतेही साम्य नाही.

परंपरा भारतीय तत्त्वज्ञानांना आस्तिक व नास्तिक यांत विभाजित करते. पाणिनीच्या ४.४.६० या व्याकरणनियमानुसार परलोक आहे अशी ज्याची बुद्धी तो आस्तिक, तर परलोक नाही अशी ज्याची बुद्धी तो नास्तिक. नंतर त्यांचा अर्थ होऊ लागला की, जो वेद प्रमाण मानतो तो आस्तिक आणि जो वेदांना विरोध करतो तो नास्तिक.[२] राधाकृष्णन् यांनी दिलेले पारंपरिक वर्गीकरण खालीलप्रमाणे—

आस्तिक	नास्तिक
१) न्याय	१) लोकायत
२) वैशेषिक	२) जैन
३) सांख्य	३) बौद्ध
४) योग	
५) पूर्व–मीमांसा	
६) वेदान्त	

जैन व बौद्ध तत्त्वज्ञानांचा परलोक आहे यावर विश्वास आहे. म्हणून, पाणिनीने दिलेल्या नास्तिक शब्दाच्या मूळ अर्थाच्या निकषावर ती नास्तिक ठरू शकत नाहीत. आस्तिक गोटात ओढले जाण्यापूर्वी सांख्य तत्त्वज्ञान (योग हे स्वतंत्र तत्त्वज्ञान नसून सांख्याचा भाग आहे) अवैदिक होते आणि म्हणून नास्तिक. बौद्ध त्रिपिटके सांगतात की, खुद्द लोकायत वैदिक ब्राह्मणांचेही तत्त्वज्ञान होते.[३] अर्थशास्त्रानुसार लोकायत हीसुद्धा एक विद्या आहे की, जिचा प्रस्थापितांनी अभ्यास केला पाहिजे.[४] म्हणून, या पारंपरिक वर्गीकरणाला नंतर जो अर्थ प्राप्त झाला, तो त्या वर्गीकरणाचे खरे स्वरूप व्यक्त करीत नाही.

या पारंपरिक वर्गीकरणाला ब्राह्मणी व अब्राह्मणी असेही म्हटले जाते. धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री या नामकरणाला आक्षेप घेतात; कारण त्यांना असे वाटते की, ते खऱ्या भारतीय परंपरेशी मेळ खात नाही आणि शिवाय ते जातीयवादी आहे[५]. ऐतरेय ब्राह्मण नमूद करते की, कवष ऐलूष या मातृवंशक, व म्हणून अनार्य असलेल्या, ऋषीला आर्य ऋत्विजांनी अ-ब्राह्मण अशी शिवी दिली.[६] पतंजलि (इसवीपूर्व २ रे शतक) तत्कालीन भारताचे 'अ-ब्राह्मणको देश:' व 'अ-वृषलको देश:' असे विभाजन करतो.[७] केरळचा मातृवंशक मरुमक्कट्टायम् कायदा हा अब्राह्मणी गणला गेलेला आहे; कारण ब्राह्मणी स्मृतींचा कायदा केरळला लागू नव्हता.[८] शास्त्रींनी ब्राह्मणी व अब्राह्मणी शब्दांचा अर्थ फारच शब्दशः घेतलेला आहे. हे खरे आहे की, उपनिषदीय अध्यात्मवादाचे जनक क्षत्रिय असले, तरी त्याची गणना अब्राह्मणी अशी केली जात नाही. पण त्याची गणना ब्राह्मणी अशी केली जायचे खरे कारण तो वैदिक वर्णसमाजाचा व त्याच्या श्रौत धर्माचा पुरस्कार करतो हे आहे. दास-शूद्र विदुर धृतराष्ट्राला सांगतो की, त्याला ब्रह्मज्ञान झालेले असले, तरी तो अद्विज असल्याने त्याला त्या तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करायचा अधिकार नाही.[९] तत्त्वज्ञानात्मक व धार्मिक साहित्य बादरि नावाच्या एका आचार्याचा निर्देश करते. ती सर्व वर्णांना यज्ञाचा अधिकार असल्याचा उपदेश करी.[१०] (वेदान्त तत्त्वज्ञान त्याचा एक आचार्य म्हणून उल्लेख करते.) त्याच्या या समतेच्या उपदेशाचे खंडन करण्यासाठी शंकराचार्यांनी आपले बुद्धिवैभव पणाला लावले.[११] धर्मसूत्रकार दंडक घालून देतात की, जो ब्राह्मण शूद्रांना वेद शिकवतो आणि त्यांच्या यज्ञाचे पौरोहित्य करतो, त्याला वाळीत टाकावे.[१२] **यावरून स्पष्ट होते की, भारतीय तत्त्वज्ञानात जो सामाजिक संघर्ष झाला, तो वर्ण-जातिव्यवस्थेला पाठिंबा की विरोध यावरच झाला.**

शास्त्रींनी अचूकपणे दाखवले आहे की, भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परमोत्कर्षाच्या कालखंडात (४ थे ते ११ वे शतक) झालेल्या संघर्षामध्ये सनातनी छावणीचे नेतृत्व केले न्याय-वैशेषिक तत्त्वज्ञानाने, तर विरोधी छावणीचे नेतृत्व केले बौद्ध तत्त्वज्ञानाने.[१३] का? खरे कारण धर्मकीर्तिने (७ वे शतक) केलेल्या 'पाखंडी' घोषणेतून व्यक्त होते—

'वेदप्रामाण्यं कस्यचित् कर्तृवाद: स्नाने धर्मेच्छा जातिवादावलेप: । सन्तापनं पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञानां पंच लिंगानि जाड्ये ॥' 'वेदप्रामाण्य, ईश्वरवाद, स्नानातून पुण्यार्जनेच्छा, जातिवादाचा

दर्प । पापक्षालनार्थं शरीरपीडा ही पाच मूर्खपणाची लक्षणे आहेत ॥ '[१४]

याविरोधात वैशेषिक तत्त्वज्ञानी प्रशस्तपाद (५ वे शतक) हा त्याच्या 'पदार्थधर्मसंग्रह' मध्ये वर्णजातिव्यवस्थेचे कडवे समर्थन करतो.[१५] वर्णजातिव्यवस्थेचे उघड समर्थन हे न्याय-वैशेषिक तत्त्वज्ञान्यांचे वैशिष्टय आहे. चट्टोपाध्याय त्याबद्दल म्हणतात–

'एक ढोबळ वस्तुस्थिती राहातेच आणि तिचे महत्त्व नजरेआड करून चालणार नाही. बौद्ध व जैन सोडून बाकी सर्व नंतरचे भारतीय तत्त्वज्ञानी ब्राह्मण होते. उदाहरणार्थ, आमच्या माहितीप्रमाणे असा एकही न्याय-वैशेषिक नव्हता की, जो ब्राह्मण नव्हता आणि तो ब्राह्मण नसल्याची कल्पनाही आपण सहजासहजी करू शकत नाही.'[१६]

विशेष व सामान्य

वैशेषिक तत्त्वज्ञानाचे नामकरण विशेषवरून, तत्त्वज्ञानातील विशेष या पदार्थावरून (category) झाले. जरी सामान्य वा जाति (universal) हा वैशेषिक तत्त्वज्ञानाच्या सहा पदार्थांपैकी एक असला, तरी या पदार्थाच्या त्याच्या संकल्पनेला त्याच्या जातिव्यवस्थासमर्थनामुळे मर्यादा पडलेली आहे. त्याची मनुष्यत्व या सामान्याची संकल्पना जातिविभाजनावर आधारलेली आहे; उ. ब्राह्मणत्व, क्षत्रियत्व, इ. तसेच वर्णसंकर वा जातिसंकराची त्याची धारणा त्याला एका वस्तूत दोन सामान्यांच्या सहजीवनाची कल्पनाही करू देत नाही. त्याच्या प्रतिपादनानुसार प्रत्येक वस्तू एकाच द्रव्याची वा भूताची (element) बनलेली असते. सेन्द्रिय वस्तू फक्त पृथ्वीच्याच अणूंची बनलेली असते; म्हणून तिचे सामान्य पृथ्वित्व हेच असू शकते, जलत्व नाही. सेन्द्रिय वस्तूत जलत्व संयोगाच्याच (connection) संबंधात असू शकते, समवायाच्या (inherence) नाही. (संयोगाचा संबंध म्हणजे आगंतुक संबंध आणि समवायाचा म्हणजे अविभाज्य.)

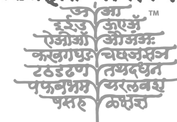
न्याय-वैशेषिकांनी भौतिकाचे तत्त्व अब्राह्मणी लोकायतापासून घेतले आणि भौतिक हे पाच महाभूतांचे बनलेले असते या संकल्पनेचा ते अणूंनी बनलेले असते या संकल्पनेपर्यंत त्यांनी विकास केला. पाच महाभूतांच्या लोकायतिक कल्पनेचा उगम पाच ज्ञातींनी (phratry) बनलेल्या सिंधु संस्कृतीच्या पंचजन या आद्य गणातून झालेला आहे. या पाच जनांचा नियतकालिक गणपरिषदेत 'योग' आणि त्यांच्या गणवृद्धांचा गणसभेत नियमित 'योग' त्यांच्या 'गणजीवनाचे उत्पादन' करीत असे. तशाच प्रकारे या पाच महाभूतांचा 'योग' जीवन वा चैतन्य निर्माण करीत असे. म्हणून लोकायताचे मध्यवर्ती सूत्र आहे– भूतांच्या संयोगातून चैतन्य जन्माला येते.*

पाली त्रिपिटके गणवृद्धांच्या बैठकीला सन्निपात म्हणतात, ज्याचा एक अर्थ स्त्रीपुरुष संभोग वा योग असाही होतो. तसेच पिटके गणसभागृहाला सन्थागार म्हणतात, ज्याचा एक अर्थ संभोगागार असाही होतो. गण हा आद्य पूर्वजेचा विस्तार असल्याने त्याचे सर्व घटक एकमेकांशी रक्ताच्या नात्याने बांधलेले असत. म्हणून ते परस्पराशी संबंधित होते, जोडलेले नव्हते. न्याय-वैशेषिक तत्त्वज्ञानाचा उदय दासप्रथाक गणसमाजाचे विघटन होऊन त्याची जागा सामंतप्रथाक जातिसमाजाने घेतल्यानंतर बऱ्याच काळाने झाला. जाति हा शब्द सामान्य या पदार्थाचा पर्यायवाची आहे. जाति शब्दाचा गणसमाजात अर्थ गण वा गणघटक होत असे, तर आता त्याचा अर्थ जात असा व्हायला लागला. जात ही आता सहजातीय कुटुंब-अणूंची बनली आणि त्यांचा अन्योन्यसंबंध समवायाचा झाला, तर एका जातीचा इतर जातींशी संबंध संयोगाचा झाला. तोच संयोग शब्द आता पूर्णपणे वेगळ्या वास्तवतेचा वाचक बनला. जातिजातीमधला संबंध संयोगापलीकडे जाताच तो संकराचा बनायला लागला !

न्याय-वैशेषिकांच्या दृष्टीने विशेष व सामान्य हे दोन्ही पदार्थ आपल्याला होणाऱ्या त्यांच्या

* अत्र चत्वारि भूतानि भूमि-वार्यु-अनल-अनिलाः ।
चतुर्भ्यः खलु भूतेभ्यश् चैतन्यम् उपजायते ॥

– सर्वदर्शनसंग्रहात चार्वाकदर्शन.





अनुक्रमणिका

जाणिवेपासून स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असतात. कोणत्याही वस्तूचे विशेष व सामान्य हे एकमेकांशी समवाय संबंधाने निगडित असल्याने सामान्य त्याचे रूप जाणिवेत प्रक्षेपित करू शकत नाही. सौत्रांतिक-विज्ञानवादी बौद्धाला वस्तूचा केवळ विशेष, एक अनन्य क्षण, सत्य असतो, कारण तो इंद्रियगोचर असतो; पण त्याचे ज्ञान अनिश्चित असते. या उलट, त्या विशेषाचा सामान्य निश्चित ज्ञान देणारा असला तरी ते ज्ञान कल्पनारचित असल्यामुळे असत्य असते. या प्रश्नाभोवती सर्वांत मोठी धुमश्चक्री झाली आणि न्याय-वैशेषिकांनी यावरचा संघर्ष जातीय परिभाषेतून केला. न्याय-वैशेषिक युक्तिवादाचे तात्पर्य शास्त्री खालीलप्रमाणे मांडतात-

'न्याय-वैशेषिक प्रतिपादन करतो की, सामान्य हा प्रत्यक्ष पाहिला जातो. काही सामान्यांच्या प्रत्यक्ष दर्शनाबद्दल मात्र संशय निर्माण होतो. उदाहरणार्थ, व्यक्तीची जात दिसत नाही, कळून घ्यावी लागते. या अडचणीचे निवारण जयंत असे करतो : जात ही अशी सामान्य आहे की, जिचे इंद्रियाकडून ग्रहण कोणाच्या तरी उपदेशाच्या साहाय्याने होते. श्रीधर सांगतो की, एखाद्याचे मातापिता व पूर्वज त्याच जातीचे होते या परंपरेच्या आधारे जातसुद्धा प्रत्यक्ष दृग्गोचर होते. जयंत निर्देश करतो : "कोणीतरी सांगितल्याशिवाय ब्राह्मणत्व हे सामान्य दिसू शकत नाही असे म्हणता येत नाही. गोत्वाच्याही बोधाची बाब घेतली तर गाय व तिचे गोत्व हे सामान्य यांच्या संबंधाचे आद्य ग्रहण उपदेशाशिवाय होत नाही"... श्रीधराने उद्धृत केलेला प्रतिपक्षीय म्हणतो की, उपदेशानेही जात निर्धारित होऊ शकत नाही; कारण स्त्रिया स्वभावतःच चंचल असल्याने जातिशुद्धीची कोणीही हमी देऊ शकत नाही. उत्तरादाखल श्रीधर म्हणतो की, स्त्रियांचे शील सुरक्षित राखायचेही उपाय आहेत. जाति-सामान्यांचे समर्थन करायच्या उत्साहातिरेकात तो असे सांगण्यापर्यंत मजल गाठतो की, "क्षत्रियादींपेक्षा वेगळ्या दिसणाऱ्या सौम्य आकृतित्वामुळे ब्राह्मण जात न सांगताही ओळखता येते." श्रीधर मात्र जास्त संयुक्तिक भूमिका घेऊन म्हणतो की, इंद्रियार्थ सन्निकर्ष होताच ब्राह्मण जातीचे क्षत्रियादींपेक्षा वेगळेपण ओळखता न येण्याचे कारण म्हणजे आत्यंतिक व्यक्तिसादृश्यता होय" '[१८]

उद्धृत केलेला प्रतिपक्षीय बौद्ध असावा हे उघड आहे. त्याचा युक्तिवाद भूरिदत्त जातकातील दार्शनिक खंडनमंडनाची आठवण करून देतो.[१९] बुद्धाने एका गाथेत घोषणा केली होती की, जाती (species) मनुष्येतर जीवसृष्टीत असू शकतात, पण त्या मनुष्यसृष्टीत असू शकत नाहीत.[२०] शास्त्याचा बाह्यार्थवादी (realistic) युक्तिवाद त्याच्या दार्शनिक† शिष्यांनी तत्त्वज्ञानात्मक मुशीत टाकला : जाति-सामान्य अस्तित्वात असूच शकत नाहीत; ते केवळ कल्पनेच्या रचना आहेत! न्याय-वैशेषिकांच्या दृष्टीने 'विशेष' व्यक्ती ही तिच्या जाति-सामान्याची एकजिनसी सभासद असते आणि दोन्ही सत्य असतात. बौद्धमते प्रत्येक 'विशेष' व्यक्ती स्वलक्षण (unique) सत्य व अनिर्णयात्मक असते, तर जाति-सामान्य हे कल्पनारचित असल्याने असत्य असते.

बुद्धाच्या काळात वर्णाने आपली क्रियासमर्थता गमावलेली होती, तर जात वर्धिष्णू व प्रवाही होती. बुद्धोत्तर काळात जातिव्यवस्था जसजशी विकसित होत गेली, तसतशी कठीणही. इतर धर्मांप्रमाणे बौद्ध धर्माचा उपासकवर्ग दीक्षित (initiated) कधीही नव्हता. बौद्ध उपासक वर्ग जातिसमाजाचाच अविभाज्य भाग राहिला, तर भिक्षु-दार्शनिक हे वर्ण-जातिविहीन संघाचे अविभाज्य भाग. विद्यापीठात परिवर्तित केल्या गेलेल्या नालंदा, विक्रमशीला व वलभी यांसारख्या महाविहारांनी आपले विजातीय व समतावादी स्वरूप शेवटपर्यंत अबाधित ठेवले. वराहमिहिर (६ वे शतक) व ब्रह्मगुप्त (७ वे ते ८ वे शतक) या ब्राह्मणी वैज्ञानिकांनी आपले महान शोध जातिव्यवस्था व तिचा धर्म यांच्या संरक्षक पण अवरोधक कवचाखाली लावले. पण, बौद्ध विश्वविद्यालयामध्ये विज्ञानाचा विकास या संरक्षक कवचावाचून झाला. अशा प्रकारे बौद्ध दार्शनिकांनी जाति-सामान्यांच्या मूर्त मर्यादांचे अमूर्तीकरण करून

† तत्त्वज्ञानाला खरा भारतीय शब्द दर्शन हा आहे.

अनित्यतावादाची अशी भव्य वास्तू उभी केली की, जिला हेगेलच्या उदयापर्यंत तोड नव्हती.[२१]

कान्ट, दिग्नाग व धर्मकीर्त्ति

दिग्नागने (५ वे शतक) सर्व ज्ञानाचे निर्विकल्पक प्रत्यक्ष (sensual) व सविकल्पक (conceptual) असे जे वर्गीकरण केले, त्याबाबत त्याची तुलना कान्टशी (१७२४–१८०४) केली जाते. विचारशास्त्राच्या उभारणीला कान्टने जे युगप्रवर्तक योगदान केले त्याचे साररूपात वर्णन ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह खालीलप्रमाणे करतात–

'तर्कशास्त्र हे विचाराचे विज्ञान आहे या दृष्टिकोनातून घडून आलेली ही निःसंशय क्रांतीच होती. तर्कशास्त्राच्या विज्ञान म्हणून विकासाच्या मूलतः नव्या अनित्यात्मक अवस्थेचा कान्ट हा खराखुरा प्रवर्तक असला, तरी त्याच्या विचारशास्त्राचे विवरण करताना या मुद्द्याकडे पुरेसे लक्ष दिले जात नाही. चिंतनाच्या मुख्य तार्किक रूपांचे आविष्करण पदार्थात (categories) पाहाणारा कान्ट हा पहिलाच दार्शनिक होता. अशा प्रकारे त्याने तत्पूर्वीच्या परंपरेने जे जे सत्ताशास्त्र (ontology) व अध्यात्मविद्या (metaphysics) यांच्या स्वाधीन केलेले होते ते सर्व तर्कशास्त्राच्या विषयवस्तूत आणून टाकले.'[२२]

स्त्येर्बात्स्कीने दिग्नागच्या सिद्धींचे सार खालीलप्रमाणे मांडले आहे–

'प्रत्यक्ष इंद्रियानुभवाशी प्रत्येक कृत्रिम विचारप्रक्रियेची अनुमान वा अप्रत्यक्ष ज्ञान म्हणून, शुद्ध इंद्रियग्रहणाव्यतिरिक्त निर्णय, चिंतन, संकल्पनन, विचार, विवेक, इ. सर्वांची, तुलना केली आहे.'[२३]

दिग्नाग प्रमाणे (ज्ञानाची साधने) दोनच मानतो: प्रत्यक्ष व अनुमान. या प्रमाणवादी हत्याराने दिग्नाग व धर्मकीर्त्ति यांनी भारतीय तर्कशास्त्रात क्रांती केली आणि न्याय–वैशेषिकांच्या पाच अवयवी अनुमानाऐवजी दोन अवयवी अनुमानाचे प्रवर्तन केले.

बाह्यार्थवादाची (realism) व्याख्या शास्त्री खालीलप्रमाणे करतात–

'... बाह्यार्थवादाची धारणा आहे ... की मन बाह्य अर्थाचे (वस्तूचे) इंद्रियग्रहण करते आणि तो (अर्थ) इंद्रियग्रहणापासून स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असतो. मनाकडून तो ना निर्माण केला जातो, ना इंद्रियग्रहणातून त्याच्यात काही बदल होऊ शकतो ...'[२४]

म्हणून, न्याय-वैशेषिकासारख्या बाह्यार्थवाद्याच्या दृष्टीने ज्ञान निष्क्रिय असते. भौतिकवादी दार्शनिक फॉयरबाख हा येथेच थांबला–

'... स्व हा ना विचार करतो, ना विवेक करतो, ना त्याचा मेंदूसुद्धा काही करतो. **माणूस विचार करतो** त्याच्या मेंदूद्वारे आणि तेही निसर्गाशी एकजुटीत व सन्निकर्षात. या एकजुटीच्या पलीकडे तो विचार करू शकत नाही.' इथेच फॉयरबाखने सूत्र सोडून दिले.[२५]

मार्क्स व धर्मकीर्त्ति

मार्क्सने हे सूत्र उचलले आणि सांगितले की; माणूस विचार करतो तो निसर्गाच्या प्रत्यक्ष एकजुटीत नाही, तर समाजाशी एकजुटीत, सामाजिक माणूस म्हणून. माणूस विचार करतो तो केवळ अंतर्मुख व निष्क्रिय राहून नाही, तर क्रियाशील व परिवर्तक होऊन–

'मार्क्सने संकल्पनेची व्याख्या 'मानवी डोक्यात स्थानांतरित व रूपांतरित झालेले भौतिक' अशी जेव्हा केली, तेव्हा त्याने हे 'डोके' प्रतिरूपात्मक (naturalistically), निसर्गविज्ञानाच्या अर्थी घेतले नाही. त्याला अभिप्रेत होते सामाजिक प्रक्रियेत विकसित झालेले माणसाचे डोके, ज्याचे भाषेची रूपे, त्याचा शब्दकोष व वाक्यरचनात्मक व्यवस्था यापासून प्रारंभ होऊन तार्किक संकल्पनांमध्ये सांगता होणारे सर्व व्यापार समाजविकासाची अपत्ये व आविष्कार आहेत ...

'...खरे पाहाता भौतिकाची 'लावणी' एखाद्या व्यक्तीच्या शरीराचा केवळ एक अवयव असलेल्या मेंदूत न होता मानवी डोक्यात तेव्हाच होते, (१) जेव्हा ते भाषेच्या तात्काळ, सर्वसामान्यपणे बोधक रूपांमध्ये व्यक्त केले जाते ... आणि (२) जेव्हा ते ठोस उद्दिष्टासाठी माणसाने केलेल्या प्रयासांच्या सक्रिय रूपात परिवर्तित होते ... दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे वस्तूचे संकल्पनन तेव्हाच होते, जेव्हा शब्द वा आकृतींच्या भाषेद्वारा तिची पुनर्निर्मिती करायच्या सामर्थ्याचे सर्जन केले जाते,

अनुक्रमणिका

जेव्हा शब्द कृतींमध्ये व कृतींद्वारे वस्तूंमध्ये परिवर्तित करायचे सामर्थ्य निर्माण केले जाते.'[२६]

येथेच धर्मकीर्त्ति त्याच्या कालावर उठतो आणि आपल्या कालापर्यंत येऊन पोहोचतो. चट्टोपाध्याय खुलासा करतात की, त्याच्या दृष्टीने बोधना ही नैष्कर्म्य विचारप्रक्रिया नसून क्रियाशील व परिवर्तनक असते–

'...तो म्हणतो, अर्थक्रिया– सामर्थ्य–लक्षणत्वाद् वस्तुनः – वस्तू (प्राकृतिक वस्तू ?) ती असते, जी व्यावहारिक साफल्य द्यायच्या सामर्थ्याने युक्त असते.'[२७]

सौत्रांतिक मताचे अनुसरण करीत धर्मकीर्त्ति म्हणतो की, वास्तवाचा प्रत्यक्ष निकष असतो अर्थक्रियासामर्थ्य. क्षणिक स्वलक्षणी सत् आपल्या परिणामाला प्रसवताच नंतरच्या अवस्थेत सर्मपित होते. म्हणून, जे सत् असते ते क्षणिक असते आणि जे नित्य असते ते असत्.[२८]

असा आक्षेप घेतला जाईल की, सम्यक् ज्ञानाची न्याय-वैशेषिकप्रणीत व्याख्या अशीच आहे. वात्स्यायन (इसवीचे ४ थे शतक) न्यायसूत्रावरील त्याच्या भाष्याच्या प्रस्तावनेत म्हणतो–

'यशस्वी प्रयत्न (समर्थ–प्रवृत्ति) तेव्हा होतो, जेव्हा वस्तू (अर्थ) 'सम्यक् ज्ञानाच्या साधनाने' (प्रमाण) जाणली जाते. म्हणून, प्रमाण हे अर्थाशी अविभाज्य संबंधात असते (अर्थवत्).

'अर्थाची प्रमाणाशिवाय बोधना (प्रतिपत्ति) होत नाही; वस्तूच्या बोधनेशिवाय यशस्वी प्रयत्न होत नाही. प्रमाणाने अर्थाची प्रतिपत्ति झाली की, ज्ञाता ती (वस्तू) एक तर मिळवू इच्छितो वा टाळू इच्छितो. (वस्तू) मिळवायच्या वा टाळायच्या उद्देशाने केलेल्या त्याच्या विशिष्ट प्रयत्नाला (समीहा) प्रवृत्ति म्हणतात, जिचे यश (सामर्थ्य) फलाशी तिच्या अविभाज्य संबंधात असते. वस्तू मिळवायच्या वा टाळायच्या इच्छेने जो कोणी असा प्रयत्न करतो (समीहमान), तो ती एक तर मिळवतो वा टाळतो ...'[२९]

पण, ब्राह्मणी दार्शनिकाच्या दृष्टीने व्यक्तीची समर्थ–प्रवृत्ति त्याच गरजा भागवण्यासाठी असते ज्या तिच्या जाति–सामान्याशी काटेकोरपणे सुसंवादी असतात. या दार्शनिकाच्या मते कोणतीही जातीय व्यक्ती जातिव्यवस्थेला धक्का लावून गरजा भागवणारी समर्थ–प्रवृत्ति करण्याची कल्पना स्वप्नातही करू शकत नाही. व्यक्तीची मुक्ती (निःश्रेयस्) जातिधर्माचे सम्यक् ज्ञान मिळवून त्यानुसार काटेकोरपणे समर्थ–प्रवृत्ति करण्यातच होती. १.१.१ या न्यायसूत्राचा संशय हा पदार्थ जातीय व्यक्तीला अधार्मिक प्रवृत्तीपासून परावृत्त करण्यासाठीच आहे. या समर्थ–प्रवृत्तीचे ज्ञान जरी शूद्र जातींच्या हितसंबंधानुसार सम्यक् व अविसंवादक असले, तरी ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानानुसार ते राज्यकर्त्या जातींकडून शिक्षेला कारणीभूत होते.

शूद्राने ऐहिक, म्हणजे वर्णजातिव्यवस्थेच्या, जीवनाचा त्याग करून जरी तिसरा (वानप्रस्थ) वा चौथा (संन्यास) आश्रम स्वीकारला, तरी त्याला मुक्ती नव्हती. दास-शूद्र विदुराची शोकांतिका हीच होती. आत्यंतिक संन्यासात जीवनाचे शेवटचे क्षण मोजीत असता त्याला आपले सर्व अर्जित पुण्य त्याचा पुत्र व परमस्वामी असलेल्या युधिष्ठिरात सर्मपित करावे लागले ![३०] द्विज वर्णासाठी जी आध्यात्मिक मुक्ती होती, सम्यक् ज्ञानाचे जे अंतिम उद्दिष्ट होते, ते शूद्र वर्णासाठी आध्यात्मिक दास्य होते.

धर्मकीर्त्ति हा समाजक्रांतिकारक नव्हता, ना तो होऊ शकत होता. कारण तेव्हा ना. भांडवलदारी क्रांती अजेंड्यावर होती, ना समाजवादी क्रांती. पण, विषमतेच्या सर्व कालखंडांमध्ये खऱ्याखुऱ्या थोर व्यक्तींनी समतेचे स्वप्न पाहिलेले आहे आणि त्यानुसार जगायचा प्रयत्न केलेला आहे. युरोपला जर स्वप्नाळू समाजवादी व साम्यवादी लाभले होते, तर भारताला आपले स्वप्नाळू व साम्यवादी समाजवादी असायला काय प्रत्यवाय होता ? हे खरे आहे की, भांडवलदारी समाजाच्या प्रतिहिंसक उच्छेदातून सर्वहारांची सत्ता स्थापन करायची कल्पना करणारा फ्रेंच ग्राक्खस बॅबूसारखा (इ. स. १७६०–१७९७) स्वप्नाळू साम्यवादी या समाजाच्या प्रारंभिक भ्रमनिरासाच्या काळातच उदयाला येऊ शकत होता.[३१] पण, आदर्शातून व समाजसुधारणेतून विद्यमान समाजाच्या चौकटीतच समाजवादाची कल्पना करणारे स्वप्नाळू समाजवादी भांडवलशाहीपूर्व वर्गसमाजातही उदयाला येऊ शकत होते. भारतीय

पारंपरिक मार्क्सवाद्यांनी हे पाहू शकण्याआड जर काही आले असेल, तर ती त्यांची उच्चजातीयता होय. केवळ फुलेंसारखा शूद्र व आंबेडकरांसारखा अतिशूद्रच हे पाहू शकले. आंबेडकर त्यांच्या 'द बुद्ध अँड हिज धम्म' या ग्रंथात म्हणतात की, बुद्धाला याचि लोकी आदर्श समाज निर्मायचा होता, म्हणून त्याने त्याचे मॉडेल म्हणून संघ बांधला आणि हा आदर्श समाज उपासकांनी भिक्खूंचे अनुकरण करण्यातून येणार होता.[३२] आपल्या उन्नत ब्राह्मण-जातीय दर्जाचा व ब्राह्मणी धर्माचा परित्याग केलेले धर्मकीर्त्तीसारखे जे बौद्ध दार्शनिक वर्णजातिविहीन समतेचा प्रचार करीत होते आणि बौद्ध संघात असे जीवन जगत होते, ते विवरण करीत होते की, जातिवाद नाही तर अजातिवाद हेच सम्यक् ज्ञान आहे जे समर्थ-प्रवृत्तीकडे घेऊन जाते.* पण आपल्या एका महत्तम दार्शनिक पंडिताच्या म्हणण्याप्रमाणे हे बौद्ध दार्शनिक आपल्या ब्राह्मणी प्रतिद्वंद्वयांइतकेच स्मृति-भीरू होते ![३३]

धर्मकीर्त्तीचे योगदान व मर्यादा

धर्मकीर्त्ति हा तर्कशास्त्रात जरी सौत्रान्तिक होता, तरी दर्शनात विज्ञानवादी होता. विज्ञानवादानुसार केवळ विज्ञान हेच सत्य आहे, तर ते ज्या भौतिक जगाचे ज्ञान आहे ते असत्य. हे पर-ज्ञान ज्ञानाचा विषय असलेल्या वस्तूत आपले परिवर्तन कसे करून घेते? स्वतःची विवशता व्यक्त करीत धर्मकीर्ति म्हणतो–

'... "विज्ञान, ... जे एकमेव सत् आहे, ते वस्तूंच्या रूपात कसे दृग्गोचर होते हे मलासुद्धा समजत नाही ... ज्याप्रमाणे जादूच्या प्रभावाने लोकांना चिखल, इ. वस्तू स्वरूपात न दिसता इतर रूपांत दिसतात, त्याप्रमाणे विज्ञान स्वरूपात दृग्गोचर न होता वस्तूंच्या रूपात दृग्गोचर होते ... हत्तीप्रमाणे वस्तुस्थितीकडे डोळेझाक करून सामान्यजनांप्रमाणे आपण वस्तूंच्या गुणधर्मांचा विचार करतो" ...'[३४]

धर्मकीर्त्ति व त्याच्या शिष्यांनी ज्या अनित्यतावादी तर्कशास्त्राचा शक्य तेवढा कमाल विकास केला, ते शास्त्रसुद्धा त्यांच्या दृष्टीने कल्पना-रचित असल्याने असत् होते. म्हणून, कान्टचे 'परतर्कशास्त्र' (transcendental logic) ज्याप्रमाणे अपर-तर्कशास्त्राची हकालपट्टी करू शकले नाही[३५], त्याप्रमाणे अनित्यतावादी तर्कशास्त्र व नित्यतावादी (आकारिक) तर्कशास्त्र हे तर्कशास्त्राचे विभाजन नष्ट होऊ शकले नाही.

बुद्धाच्या दर्शनानुसार जग रूप (विज्ञानेतर भौतिक) व विज्ञान (नाम) यांनी मिळून बनलेले आहे. या दोघांत संबंध काय ? प्रचलित ज्ञानाची पातळी फारच प्राथमिक असल्याने निर्णायक उत्तर शक्य नव्हते.$ म्हणून, संघात अंतहीन चर्चा, वितंडवाद व परिणामी पडणारी फूट टाळण्यासाठी बुद्धाने या विषयावर चर्चा करायची मनाई केली. पण, तो भारतीय सामंतप्रथाक क्रांतीचे यशस्वी नेतृत्व करणारा समाजक्रांतिकारी असल्याने त्याने दोन्ही क्षणिक, अनित्य–रूपापेक्षा विज्ञान किती तरी जास्त अनित्य– असल्याचे सांगितले. वसुबंधु (इसवीचे ५ वे शतक) त्याच्या अभिधर्मकोषात रूप म्हणजे जे सतत दुसरे होत असते (रूप्यते) ते, अशी व्युत्पत्ती देतो.[३६]

सामाजिक नाम-रूप हे वर्णाधिष्ठित दासप्रथाक गणसमाज न राहाता जात्यधिष्ठित सामंतप्रथाक समाज झालेले होते. उत्पादनक्षेत्रात दासप्रथाक कर्माची (श्रमाची) जागा सामंतप्रथाक निमस्वतंत्र कर्माने घेतली होती. नव्या कर्माने सामाजिक उत्पादन दहा पटीने वाढवले होते[३७], आणि दुःख, जे दास-शूद्र वर्णापुरते मर्यादित होते, सर्वंगत झाले होते (सब्बं दुक्खं।). हीनयानी बौद्धवादाचा अंतिम

* धर्मकिर्त्तीला पूर्वमीमांसेचा अभ्यास करायचा होता. महत्तम जीवित आचार्य होता कुमारिल-भट्ट. पण तो केवळ ब्राह्मण शिष्यांनाच शिकवी. म्हणून, धर्मकीर्त्तीने दासाचा वेष घेतला आणि स्वयंदास म्हणून आचार्यांना सेवा देऊ केली. शर्त ही की, त्याला काम आश्रमाच्या अवतीभोवती, आचार्य शिकवताना ऐकू येईल अशा टप्प्यात, मिळावे.

$ स्पिनोझा (१६३२–१६७७) हा पहिला दार्शनिक होता की, ज्याने ही दरी सांधली. त्याने सांगितले की, निसर्ग हाच अवकाशात विस्तारतो व विचार करतो.

अनुक्रमणिका

व महत्तम आचार्य नागसेन सांगतो की, पर-कर्मातून उद्भवलेल्या या नव्या दुःखाचा अंत करण्यासाठी हे परकर्म पर-सार्थवाह* बुद्धाला निर्वाणाच्या बदल्यात विका ! [१८]

महायानाच्या उदयाबरोबर हा पर-सार्थवाह भारताच्या आद्य भक्तिआंदोलनाचे परमदैवत होतो. अविद्येपासूनचा हा विमोचक नव्या योगाचार दर्शनात विज्ञानाचा अनंत सागर (आलय-विज्ञान) होतो. पण हे आलयविज्ञानही अनित्यतेपासून मुक्त नव्हते. त्याच्या उठणाऱ्या लाटा भौतिक जगाचे क्षणिक स्वलक्षणी विशेष होते. जातिसमाजाच्या दुःखाने गांजलेले बहुजन ज्याप्रमाणे निर्वाणासाठी दैवतकृत बुद्धाकडे धाव घेऊ लागले, त्याप्रमाणे त्याचे दार्शनिक महाभिक्खु प्रज्ञा-पारमितेच्या अभ्यासाकडे वळले. पण, अन्तोगत्वा हे प्रज्ञा-विज्ञान सामाजिक नामरूपाचीच कल्पनारचना असल्याने या नामरूपाच्या अभ्यासासाठी दिग्नाग व धर्मकीर्त्ति सौत्रान्तिक बनले.

धर्मकीर्त्तीने या जातिव्यवस्थाविरोधी सौत्रान्तिक-विज्ञानवादाचा इतका विकास केला की, तो वर्गव्यवस्थाविरोधी दार्शनिक व समाजक्रांतिकारी असलेल्या मार्क्संच्या सर्वांत जवळ येऊन पोहोचला.

धर्मकीर्त्ति तेथेच थांबला. सबंध बौद्ध दर्शनाप्रमाणे त्याचीही मर्यादा आहे. पण प्रत्येक दर्शनाला मर्यादा ही असतेच.

* त्रिपिटके बुद्धाला तांड्याचा (सार्थ) व्यापारी म्हणतात.

संदर्भ –

१. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, व्हॉट इज लिव्हिंग अँड व्हॉट इज डेड इन इंडियन फिलॉसफी, पा. २३४–२३९.

२. एस. राधाकृष्णन्, इंडियन फिलॉसफी, खं. २, पा. १९–२०

३. राहुल सांकृत्यायन व जगदीश काश्यप, दीघ-निकाय (हिंदी अनुवाद), पा. ३४,३६.

४. वाचस्पति गैरोला, कौटिलीय-अर्थशास्त्रम्, पा. १०–११.

५. धर्मेन्द्र नाथ शास्त्री, क्रिटिक ऑफ इंडियन रिॲलिझम, पा. ४९–५०

६. ए. बी कीथ, ऋग्वेद ब्राह्मणाज : द ऐतरेय अँड कौषीतकि ब्राह्मणाज इ., एच. ओ. एस., खं. २५, पा. १४८–१४९.

७. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर, व्याकरणमहाभाष्य, भा. २, पा. १०७.

८. के. पी. पद्मनाभ मेनन, हिस्टरी ऑफ केरळ, खं. १, पा. १८०–१८१.

९. महाभारत, ५.४१.५–६.

१०. एस. राधाकृष्णन्, उक्त, पा. ४१९, ४४३, ६३२–६३३, ६४८; पां. वा. काणे, हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र, खं. २, भा. १, पा. १५४–१५७.

११. जॉर्ज थिबॉट, वेदान्त सूत्राज, एस. बी. ई., खं ३४, पा. २२४–२४७

१२. द सेक्रेड लॉज ऑफ द आर्याज, एस. बी. ई. खं. २, पा २७५.

१३. धर्मेन्द्र नाथ शास्त्री, उक्त, पा. ९, २६.

१४. राहुल सांकृत्यायन, बुद्धिझम : द मार्क्सिस्ट ॲप्रोच, पा. ८.

१५. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, उक्त, पा. ६२१.

१६. उक्त, पा. ६१५–६१६.
१७. धर्मेन्द्र नाथ शास्त्री, उक्त, पा. ३२३–३२७.
१८. उक्त, पा. ३३३–३३४.
१९. आनन्द कौसल्यायन, जातक (हिंदी अनुवाद), भा. ६, पा २४९.
२०. राहुल सांकृत्यायन, मज्झिमनिकाय (हिंदी अनुवाद) पा. ४१३–४१४.
२१. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, उक्त, पा. ५५०.
२२. ई. व्ही इल्येन्कोव्ह, डायलेक्टिकल लॉजिक, पा. ९३.
२३. टी. एच. स्त्येर्बात्स्की, कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिस्ट निर्वाण, पा. १४१.
२४. धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री, उक्त, पा. ३८.
२५. ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह, उक्त, पा. २५१–२५२.
२६. उक्त, पा. २६२–२६३.
२७. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, उक्त, पा. ६२.
२८. उक्त, पा. ५५०–५५२.
२९. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय व मृणालकान्ती गंगोपाध्याय, न्याय फिलॉसफी, भाग १, पा. ३.
३०. महाभारत, १५.२६.२५–२८.
३१. जी. पी. फ्रॅन्टसोव्ह, फिलॉसफी ॲंड सोशिऑलॉजी, पा. ५२–५४.
३२. बी. आर. आंबेडकर, द बुद्ध ॲंड हिज धम्म, पा. ४५१.
३३. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, व्हॉट इज लिव्हिंग ॲंड व्हॉट इज डेड इन इंडियन फिलॉसफी, पा. ९५.
३४. उक्त, पा. ६२–६३.
३५. ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह, उक्त, पा. ९१–१००.
३६. आचार्य नरेन्द्र देव, अभिधर्मकोश, पा. २२.
३७. दामोदर धर्मानंद कोसंबी, ॲन इन्ट्रॉडक्शन टु द स्टडी ऑफ इंडियन हिस्टरी, पा. १५८.
३८. टी. डब्ल्यू. न्हाइस डेव्हिड्स, द क्वेश्चन्स ऑफ किंग मिलिन्द, एस. बी. ई. खं. ३६, पा. २१३–२३०.

अशोकाचा लघु शिला अभिलेख

म. अ. मेहेंदळे

'विदर्भ संशोधन मंडळ वार्षिक १९८०' ह्या अंकात श्री. आत्माराम रावजी देशपांडे ('अनिल') यांचा "अशोकाचे शिला अभिलेख – 'देव' ह्या शब्दाच्या अर्थाचा पुनर्विचार" हा लेख प्रसिद्ध झाला आहे (पृ. ६६–८६). श्री. देशपांडे ह्या अभिलेखाकडे काहीशा योगायोगाने आकृष्ट झाले आणि तो वाचताना त्यांना जी अडचण भासली त्यावर विचार करून त्यांनी प्रस्तुत शोधनिबंध लिहिला.

श्री. देशपांडे यांना अडचण भासली ती अशी : अशोकाचा 'लघु शिला अभिलेख' (Minor Rock Edict) ह्या नावाने ओळखला जाणारा एक अभिलेख, रूपनाथ, सहस्राम इत्यादी स्थळी कोरलेला आढळतो. त्यातील एक वाक्य काहीशा फरकाने ह्या निरनिराळ्या ठिकाणच्या अभिलेखांत आढळते. पैकी रूपनाथ येथील अभिलेखात ते वाक्य असे आहे : या इमाय कालाय जंबुदिपसि अमिसा देवा हुसु (माणुस्सेहि)[1] ते दानि मिसा कटा, म्हणजे, "ह्या वेळपर्यंत जंबुद्वीपात (भारतात) देव (माणसांशी) अमिश्र होते, म्हणजे मिसळलेले, एकत्र आलेले नव्हते, त्यांना आता मिश्र केले, म्हणजे त्यांना माणसांशी अेकत्र केले, ते आता माणसांशी मिसळले." ब्रह्मगिरि येथील लेखात हे वाक्य थोड्या फरकाने असे आढळते : इमिना चु कालेन अमिसा समाना मुनिसा जंबुदीपसि मिसा देवेहि. दोन वाक्यांत फरक असा आहे, की रूपनाथ येथील लेखात देव (माणसांशी) मिसळले नव्हते, त्यांना मिसळते केले असे म्हटले आहे, तर ब्रह्मगिरि येथील लेखात माणसे (देवांशी) मिसळलेली नव्हती, त्यांना देवांशी मिसळती केली असे म्हटले आहे. परंतु त्यामुळे फलितार्थात फरक पडत नाही.

१. हा शब्द रूपनाथ शिलालेखात नाही, तो गवीमठ येथल्या शिलालेखातून घेतला आहे.

'देव' ह्या शब्दाचा सामान्यपणे आपण जो 'ईश्वर' असा अर्थ करतो तो अर्थ वरील वाक्यात मानला तर चटदिशी त्या वाक्याचा अर्थ ध्यानात येत नाही. देव माणसांत मिसळले नव्हते, त्यांना (अशोकाने) मिसळते केले, म्हणजे काय समजायचे? आणि अशोकाचा देवांवर अधिकार चालू शकत होता का? (पृ. ७२).

'देव' हा शब्द अशोकाच्या शिलालेखात जसा वरील वाक्यात आला आहे तसाच, अशोक स्वतःला 'देवानां प्रियः' असे म्हणवतो त्या वाक्प्रयोगातही तो आला आहे. श्री. देशपांडे यांच्या मते ह्या वाक्-प्रयोगातदेखील 'देव' शब्दाचा सर्वसाधारण जो अर्थ आहे तो स्वीकारता येत नाही, कारण अशो-काने देवांची भक्ती, उपासना, निदान स्मरण तरी केल्याशिवाय तो देवांचा आवडता कसा होईल? आणि लोक तरी अशोकावर देवांची प्रीती आहे असे कसे मानतील? (पृ. ७७).

श्री. देशपांडे यांना भासलेली अडचण ही अशी आहे. ह्या अडचणीतून मार्ग काढण्यासाठी श्री. देशपांडे 'देव' शब्दाचा 'राजा, मांडलिक राजा, तत्सम राजकीय अधिकारी' असा अर्थ घ्यावा असे सुचवितात. तसे केले असता अशोकाच्या शिलालेखांत ज्या दोन ठिकाणी 'देव' शब्द येतो तिथे त्यांच्या मते नीट अर्थ होऊ शकतो. 'देव माणसांशी मिसळले नव्हते...' म्हणजे 'पूर्वी मांडलिक राजे अथवा तत्सम अधिकारी, लोकांत मिसळत नव्हते, त्यांना अशोकाने मिसळते केले' असा अर्थ करता येतो. तसेच वरील वाक्य थोड्या फरकाने असेही आहे की 'माणसे देवांशी मिसळली नव्हती...' त्याचा खुलासा श्री. देशपांडे असा करतात: "(मांडलिक राजे व तत्सम अधिकाऱ्यांचा वर्ग माणसांशी फटकून वागत असतो) त्याची प्रतिक्रिया म्हणून केव्हा केव्हा सामान्य माणसेही राजे आणि अधिकारी वर्ग यांच्याशी फटकून वागतात, मिसळत नाहीत" (पृ. ८३) त्यांना वरिष्ठ वर्गाशी अशोकाने मिसळते केले. 'देवानां प्रियः' ह्या वाक्प्रयोगाचा अर्थ श्री. देशपांडे असा करतात की, अशोकाच्या सत्तेखाली असणारे 'देव' म्हणजे मांडलिक राजे आणि तत्समान अधिपती यांना अशोक हा प्रिय आहे, त्यांच्या मनात अशोकाविषयी वैरभाव नाही, ते नृपानुरक्त आहेत (पृ. ८०). स्वतःला 'देवानां प्रियः' म्हणवून घेण्यामागे लोकांवर आपले वजन आणि छाप पडावी असा अशोकाचा हेतू होता असे श्री. देशपांडे यांचे मत आहे (पृ. ७६).

अशोकाच्या शिलालेखांत 'देव' ह्या शब्दाचा 'राजा' हा अर्थ[2] करता यावा म्हणून श्री. देशपांडे यांनी आपटे यांच्या कोशाचा आधार दिला आहे. ह्या कोशात 'देव' शब्दाचा 'a king, a ruler' असा एक अर्थ दिला आहे. त्याखेरीज श्री. देशपांडे यांनी अमरकोशाचा (१-७-१३) हवाला दिला आहे.[3] आणि इतके केले तरी श्री. देशपांडे यांची ह्या अर्थाविषयी पुरेपूर खात्री झाली नाही असे वाटते. कारण ते म्हणतात: "हे पाहिले म्हणजे 'देव' म्हणजे 'राजा' असा अर्थ घेण्यास फारसा प्रत्य-वाय आहे असे दिसत नाही", – "मुळीच प्रत्यवाय नाही" असे ते म्हणत नाहीत.

आणि तसे ते म्हणत नाहीत हेच योग्य आहे, कारण 'देव' शब्दाचा 'राजा' हा सर्वसामान्य-पणे अर्थ घेण्यास मोठाच प्रत्यवाय आहे. ज्या अमरकोशाचा उल्लेख श्री. देशपांडे यांनी केला आहे, तिथे स्पष्टच म्हटले आहे की 'नाट्योक्तौ ....राजा भट्टारको देवः'. ह्याचा अर्थ त्या कोशकाराच्या मते 'देव' ह्या शब्दाचा 'राजा' हा अर्थ सर्वत्र होत नाही, तो संदर्भनियत आहे. नाटकात (वा अन्य वाङ्मयीन कृतीत) राजाला संबोधिताना 'देव' ह्या शब्दाचा उपयोग होतो. उपलब्ध कोशातही 'देव' ह्या शब्दाचा तोच मुख्य उपयोग सांगितला आहे. श्री. देशपांडे म्हणतात: "पाली शब्दकोशातही 'देव'चा अर्थ 'राजा' असाही होतो हे पाहिल्याचे मला आठवते." Rhys

२. हा अर्थ फार पूर्वी सिल्व्हें लेव्ही (Sylvain Levi) यांनी केला होता हे श्री. देशपांडे यांनी सांगितले आहेच. तो अर्थ नंतरच्या संशोधकांना मान्य झाला नाही.

३. त्यांना आणखी मेदिनी कोशाचाही संदर्भ देता आला असता: 'देवो मेघे सुरे राज्ञि' (पृ. १७२, श्लो. १२).

अनुक्रमणिका

Davids यांच्या पाली शब्दकोशात 'देव' शब्दाचा 'राजा' हा अर्थ देताना usually in vocative असे म्हटले आहे.

वस्तुस्थिती ही अशी आहे. तेव्हा, जर एखाद्या वाङ्मयीन कृतीत 'राजाला उद्देशून 'हे देव' असा, किंवा 'इति श्रुत्वा देवः प्रमाणम्' असा प्रयोग असेल, तर 'देव' या शब्दाचा अर्थ 'राजा' असा करता येईल, अन्यथा नाही. अशोकाच्या शिलालेखात ज्या संदर्भात 'देव' शब्दाचा उपयोग झाला आहे ते कोशात सांगितलेल्या संदर्भापेक्षा अतिशय भिन्न आहेत. नाटकात वा इतरत्र राजालाच उद्देशून 'देव' म्हटले जाते, तिथे त्या पदाने 'राजा'चा बोध होतो हे उघड आहे. तशी स्थिती शिलालेखातील दोन्ही प्रयोगांत नाही.

इतके असूनही जर एखाद्या ठिकाणी दुसरा मार्ग नाही अशी स्थिती असेल तर 'देव' शब्दाचा 'राजा' हा अर्थ करता येईल एवढे फार तर म्हणता येईल. शिलालेखांच्या दृष्टीने तशी, अगतिकता नाही. ती कशी नाही हे पाहण्यापूर्वी आणखी एक गोष्ट सांगायला हवी. श्री. देशपांडे यांनी 'देव' शब्दाचा अर्थ 'राजा' असा तर केला आहेच, पण तेवढ्याने काम भागत नसल्याने आणखी त्या शब्दाचा 'मांडलिक राजा', इतकेच नव्हे तर 'तत्सम राजाचा अधिकारी' इतका तो ताणला आहे. शिलालेखात तसा वाव असता तर इतरेजनांनी अशोकाला सन्मानार्थी 'देव' म्हटले असते; अशोक स्वतःच आपल्या मांडलिकांना किंवा अधिकारीवर्गाला उद्देशून 'देव' शब्द वापरण्याची शक्यता नाही.

श्री. देशपांडे यांनी 'देव' शब्दाचा जो अर्थ ग्राह्य मानला तो जर अग्राह्य ठरतो, तर त्या शब्दाचा नेहमीचा अर्थ घेऊन 'देवाः अमिश्राः मनुष्यैः ते मिश्राः कृताः' ह्या वाक्याचा अर्थ काय करायचा?

हुल्श (Hultzsch) यांनी संपादिलेली अशोकाच्या शिलालेखांची आवृत्ती ही मान्य (standard) समजली जाते. श्री. देशपांडे यांनी हुल्शने वरील वाक्याचा अर्थ कसा केला आहे हे सांगितले नाही. अशोकाच्या चौथ्या शिलालेखांत लोकांत धर्माची अभिवृद्धी व्हावी म्हणून ज्या गोष्टी अशोकाने केल्याचे सांगितले आहे त्यांत लोकांना 'दिव्य रूपे' दाखविली असल्याचा उल्लेख आहे. त्या उल्लेखाच्या आधारे हुल्श यांना असे वाटते की, अशोकाने लोकांना काही धार्मिक दृश्यांतून देवांच्या प्रतिमा अथवा चित्रे दाखविली असावीत आणि ह्या ज्या देवांच्या प्रतिमा किंवा चित्रे लोकांच्या पुढे आणली गेली, त्याला उद्देशून अशोकाने 'देवांना मनुष्यांशी मिसळते केले' असे म्हटले आहे ('It refers to certain religious shows at which Aśoka had exhibited to his subjects *in effigie* the gods whose abodes they would be able to reach by the zealous practice of *Dharma*'. Inscriptions of Aśoka, पृ. १६८, तळटीप ३).

हुल्श यांनी केलेला अर्थ नंतरच्या अभ्यासकांना मान्य झालेला दिसत नाही, आणि म्हणून श्री. देशपांडे यांनी त्यांचा उल्लेख केला नसावा. शिलालेखातील विवाद्य वाक्याचा अर्थ कसा करायचा ते ठरविण्यासाठी त्या वाक्यापुढील वाक्ये पाहणे जरूर आहे हे श्री. देशपांडे यांनी हेरले आहे (पृ. ८३). पण ती वाक्ये वाचून जो निष्कर्ष निघतो तो त्यांनी काढला नाही.

'अमिश्र देवांना मानवांशी मिश्र करण्या'विषयीचे (किंवा 'अमिश्र मानवांना देवांशी मिश्र करण्या'विषयीचे) जे शिलालेखात वाक्य आहे, त्याच्या पुढचे वाक्य असे आहे: 'पकमसि[४] हि अेस फले', म्हणजे ह्या आधीच्या वाक्यात अमिश्रांना मिश्र करण्याविषयी जे सांगितले आहे ते प्रक्रमाचे म्हणजे चिकाटीने केलेल्या प्रयत्नांचे फळ आहे. श्री. देशपांडे ह्या वाक्यातला 'पकम' (प्रक्रम) हा शब्द अशोकाकडे घेतात, म्हणजे हे जे सरमिसळ करण्याचे कार्य घडून आले ते अशोकाने त्यासाठी केलेल्या प्रयत्नांचे फळ आहे असे ते म्हणतात. इतर काही विद्वानांचेही तसेच मत आहे. तसा अन्वय

४. रूपनाथ येथील ह्या वाक्यात इतर ठिकाणच्या लेखांप्रमाणेच 'पकमस' (प्रक्रमस्य) असे रूप हवे.

करणे अशक्य नाही. परंतु ह्या वाक्यानंतर जे वाक्य आहे त्यात येणारा 'पकमीणेन' (प्रक्रमणेन) हा शब्द लोकांच्या प्रयत्नांना उद्देशून असल्याने त्या आधीच्या वाक्यातला 'पकम' शब्ददेखील लोकांच्या प्रयत्नांना उद्देशून असला पाहिजे असे म्हणणे योग्य ठरेल. ते पुढचे वाक्य असे आहे : 'णो हि इयं महत्तणेव (महात्मना एव) चकिये पापोतवे (शक्यं प्राप्तुम्), खुडकेन (क्षुद्रकेन) पि पकमीणेन विपुले पि चकिये स्वगे आराधयितवे'[५], म्हणजे हे जे (सरमिसळ होण्याचे फळ) आहे ते केवळ मोठ्या लोकांनाच प्राप्त करणे शक्य आहे असे नसून, क्षुद्रांनादेखील, त्यांनी प्रयत्न केल्यास, विपुल स्वर्ग मिळविणे शक्य आहे.

ह्या वाक्यांवरून स्पष्ट होणाऱ्या गोष्टी सांगण्यापूर्वी श्री. देशपांडे यांनी अभिलेखाच्या एकंदर अर्थाविषयी विचार करताना जी आणखी एक गोष्ट केली आहे ती सांगणे आवश्यक आहे. शिलालेखातील वादग्रस्त वाक्याचा विचार करताना त्यांनी 'देव' शब्दाचा जसा निराळा अर्थ सुचविला आहे तसाच त्यांनी 'स्वर्ग' शब्दाचा अर्थही निराळा केला आहे. ते म्हणतात की स्वर्ग शब्दाचाही "मनुष्याला हा मर्त्यलोक सोडल्यानंतर जो स्वर्गलोक प्राप्त होऊ शकतो तो असा अर्थ घेण्याची आवश्यकता नाही, कारण त्याने (= अशोकाने) 'स्वर्ग'च्या आधी 'विपुल' असे विशेषण लावले आहे. म्हणून याचा अर्थ स्वर्गासारखी विपुल स्थिती इथेच प्राप्त करून घेता येईल असा घेतला पाहिजे." (पृ. ८४). एवंच अशोकाने जो धर्म लोकांना शिकवला त्याप्रमाणे त्यांनी वागण्याचा सतत प्रयत्न केला तर बड्या आणि क्षुद्र दोन्ही प्रकारच्या लोकांची "सांपत्तिक स्थिती सुधारेल" (पृ. ८४).

अशोकाची धर्मविषयक शिकवण आणि ती आचरणात आणली असता तीपासून मिळणारे फळ ह्यांशी श्री. देशपांडे यांचे हे विधान अत्यंत विसंगत आहे. अशोकाची धर्मविषयक शिकवण कशी होती ह्याविषयी शिलालेखांत दोनचार ठिकाणी तरी माहिती आहे. त्यांतल्या एखाद्या स्थळाचा उल्लेख करायचा तर तिसऱ्या शिलालेखात तो म्हणतो : "आई-वडिलांचे आज्ञापालन (शुश्रूषा), मित्र, संस्तुत आणि ज्ञाती ह्यांना, तसेच ब्राह्मण–श्रमणांना दान, प्राण्यांची हिंसा न करणे, आणि अल्पव्ययता व अल्पभांडता (म्हणजे मितव्यय आणि अल्पसा परिग्रह) ह्या गोष्टी चांगल्या (साधु) आहेत." आता ही शिकवण आचरणात आणली असता माणसाची सांपत्तिक स्थिती कशी सुधारेल ? आणि 'मितव्ययता आणि अल्पभांडता' यांचा उपदेश करणारा अशोक लोकांना त्यांच्या चिकाटीच्या प्रयत्नांनी त्यांची सांपत्तिक स्थिती सुधारणे शक्य आहे असे कशाला सांगेल ? लोकांच्या ऐहिक जीवनाविषयी अशोक अगदीच उदासीन होता असे नव्हे. त्यांना इथे सुखप्राप्ती व्हावी अशी त्याची इच्छा आहे. सहाव्या शिलालेखात तो म्हणतो : "सर्व लोकांचे हित साधणे हे मी माझे कर्तव्य समजतो. ... ह्यापेक्षा दुसरे श्रेष्ठ कर्तव्य नाही. मी जो काही त्यासाठी प्रयत्न करीत आहे तो लोकांचे ऋण फेडण्यासाठी आहे : इथे त्यांना सुख द्यावे आणि परत्र त्यांनी स्वर्ग मिळवावा (इध च नानि सुखापयामि परत्रा च स्वगं आराधयंतु)."[७] लोकांनी धर्माचे पालन करून परत्र स्वर्ग मिळवावा अशी अशोकाची इच्छा ह्या लेखात स्पष्ट आहे.[८] तेव्हा लघु शिलालेखातील वाक्यातल्या 'स्वर्ग' शब्दाचा अर्थ बदलून त्याचा सांपत्तिक स्थिती सुधारण्यासारखा अर्थ करण्याची आवश्यकता नाही.

तसा अर्थ करणे चुकीचे आहे हे अशोकाने त्याच्या वाक्यात क्षुद्रांच्याबरोबरच महत्त्व असलेल्या लोकांचाही जो उल्लेख केला आहे त्यावरूनही कळून येईल. अशोकाने दाखविलेल्या दिशेने प्रयत्न करीत

---

५. हे वाक्य गवीमठ येथील शिलालेखास अनुसरून आहे.

६. इथे 'प्रकम' ऐवजी 'पराक्रम' शब्दाचा उपयोग आहे.

७. गिरनार शिलालेखाप्रमाणे.

८. स्वर्गप्राप्ती करून घेण्याविषयीचे तसेच लोकांच्या पारलौकिक हिताबरोबरच इहलोकीच्या हिताविषयी अशोकाला आस्था असल्याचे उल्लेख शिलालेखांत अनेकदा आले आहेत.

गेल्यास सांपत्तिक स्थिती सुधारण्याविषयीची खात्री गरीबांना दिली तर ते समजू शकेल. पण ' हे फळ मोठ्यांनाच मिळते असे नव्हे ' असे म्हणून सांपत्तिक स्थितीत सुधारणा मोठ्यांची तर होतेच असे म्हणण्याची त्याला आवश्यकता काय ? श्रीमंतांनी आपली श्रीमंती आणखी वाढवावी असे त्याला सांगायचे होते का ? ' निःस्वो वष्टि शतं, शती दशशतं ... ' अशा स्पर्धेत गुंतून पडलेल्या लोकांना त्यांनी ती स्पर्धा तशीच चालू ठेवावी असे सांगण्यासाठी अशोकाचे शिलालेख खासच नाहीत.

श्री. देशपांडे यांनी ' स्वर्ग ' शब्दाचा नेहमीचा ' स्वर्गलोक ' हा अर्थ न घेता त्याचा अर्थ ' स्वर्गासारखी विपुल स्थिती ' असा करण्याचे कारण अशोकाने " ' स्वर्ग'च्या आधी ' विपुल ' असे विशेषण लावले आहे. " (पृ. ८४). परंतु ' विपुल स्वर्ग ' ह्याचा श्री. देशपांडे म्हणतात तसा अर्थ होत नाही. ' विपुल स्वर्ग ' म्हणजे मुबलक, खूप मोठा स्वर्ग इतकेच. गीतेत देखील (९.२१) ' तेतं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालम् ' असे म्हटले आहे. अशोकाने तसे का म्हटले ह्याविषयी तर्क करता येईल. मोठे, लहान सर्वच लोक स्वर्गाला जाऊ लागले तरी तिथे गर्दी[९] होणार नाही, सर्वांना सामावण्याइतका तो ' मोठा ' आहे हे दर्शविण्याचा ' विपुल स्वर्ग ' असे म्हणण्यात त्याचा हेतू असावा. लोकांनी प्रयत्नपूर्वक धर्माचरण करून स्वर्ग मिळवावा ही अशोकाची इच्छा शिलालेखात इतरत्र अनेकदा व्यक्त झाली असल्याचे वर सांगितलेच आहे. तिथे स्वर्ग शब्दाचा अर्थ स्वर्गासारखी स्थिती असा श्री. देशपांडे नक्कीच करणार नाहीत. तेव्हा प्रस्तुत स्थळी ' विपुल ' ह्या विशेषणाच्या योजनेमुळे ह्या शब्दाचा अर्थ लक्षणेने ' स्वर्गासारखी विपुल स्थिती ' असा करण्याची गरज नाही, कारण मुख्यार्थ बाधित नाही.

तेव्हा आता शिलालेखातील वाक्यांवरून ह्या गोष्टी स्पष्ट व्हाव्यात. (१) शिलालेखात ' देवांना माणसांशी (अथवा माणसांना देवांशी) मिसळते केले ' असे जे म्हटले आहे, ते लोकांनी केलेल्या प्रयत्नाचे (प्रक्रमाचे) फळ आहे. अशोक ह्या यशाचे श्रेय लोकांना देतो कारण त्याने ढीग लोकांना धर्माचरणाची शिकवण देण्याचे प्रयत्न केले, पण लोक जर ती शिकवण आचरणात आणतेना तर हे जे काही ' मिसळण्याचे ' फलित घडले ते घडले नसते. (२) हे जे फळ मिळाले (एस फले किंवा इयं फले), ते मोठी माणसे, म्हणजे धनवान (महात्मन्, उदार, महाधन) मिळवू शकतात असे नव्हे, तर क्षुद्र म्हणजे गरीब माणसेही मिळवू शकतात असे तो म्हणतो. (३) आणि असे म्हणताना अखेर 'मिसळण्याचे' हे फळ (इयं फले) आणि विपुल स्वर्गप्राप्ती (विपुले पि स्वगे) ही एकच आहेत असे सांगतो.[१०] त्यामुळे ' देव माणसांशी मिसळणे ' किंवा ' माणसे देवांशी मिसळणे ' ही गोष्ट स्वर्गप्राप्तीशी संबंधित आहे ह्यात संशय राहात नाही. तेव्हा ' देव माणसांशी मिसळले ' किंवा ' माणसे देवांशी मिसळली ' ह्याचा अर्थ अशोकाची शिकवण आचरणात आणल्याने जंबुद्वीपातील अनेक लोक स्वर्गाला गेले आणि त्यामुळे ते देवांशी मिसळले किंवा देव त्यांच्याशी मिसळले असा होतो हे स्पष्ट होते.

' अमिश्राः देवाः मनुष्यैः मिश्राः कृताः ' ह्या वाक्याचा हा जो अर्थ सांगितला त्याला ह्या शिलालेखातील ' जंबुदीपसि ' ह्या शब्दाचा सप्तमीचा विभक्तिप्रत्यय आड येईल असे वाटणे शक्य आहे. ' जंबुदीपसि ' ह्या सप्तम्यंत पदामुळे असे वाटणे शक्य आहे की, ही जी देवांनी माणसांशी (अथवा माणसांनी देवांशी) मिसळण्याची घटना घडली ती जंबुद्वीपात म्हणजे भारतात घडली, स्वर्गात नव्हे.

---

९. किंवा ' क्षुद्र ' शब्दाला विरोधी अशा ' विपुल ' शब्दाची योजना करून ' लहान माणसाला सुद्धा मोठा स्वर्ग मिळविणे शक्य आहे ' असे त्याला सांगायचे असावे.

१०. " Thus the fruit of exertion is expressed in two different phrases : (1) by the commingling of men and gods, and (2) by the attainment of heaven (*Svarga*). The two things are thus identical ..." Indian Antiquary 41,170 (1912). ह्या उताऱ्यावरून डॉ. डी. आर. भांडारकरांचे मतही वर दिलेल्या अर्थासारखेच होते हे स्पष्ट होते.

आणि तसे असले तर मग 'देव व माणसांनी मिसळण्याचा' अर्थ 'स्वर्गप्राप्ती' असा कसा करायचा ? कारण हे जे काही नवल घडले ते स्वर्गात घडले नसून इहलोकी जंबुद्वीपात म्हणजे भरतखंडात घडले असे अशोक सांगत आहे.

ही अडचण वाटते खरी. म्हणूनच डॉ. देवदत्तपंत भांडारकर यांनी देव व माणसे यांच्या ह्या सरमिसळीचा वास्तविक अर्थ जाणला असताही शिलालेखातील विवाद्य वाक्याचा 'जंबुदीपसि' ह्या सप्तम्यंत पदाला जुळेलसा अर्थ थोडी ओढाताण सोसूनही लावला आहे.[११] देवांची व मानवांची ही सरमिसळ अशोकाने शिकवलेली चांगली कृत्ये मानवांनी केली म्हणून घडून आली हे त्यांनी बरोबर ओळखले. त्यासाठी त्यांनी आपस्तंब धर्मसूत्र २.७.१६.१ ह्याकडे अभ्यासकांचे लक्ष वेधले आहे. ते सूत्र असे : सह देवमनुष्या अस्मिँल्लोके पुरा बभूवुः । अथ देवाः कर्मभिर्दिवं जग्मुरहीयन्त मनुष्याः । तेषां ये तथा कर्माण्यारभन्ते सह देवैर्ब्रह्मणा चामुष्मिँल्लोके भवन्ति । म्हणजे देव व माणसे दोघेही पूर्वी ह्या लोकातच होती. देव (पुण्य) कर्मांनी स्वर्गाला गेले, व माणसे मागे राहिली. त्यांच्यापैकी जे तशी (पुण्य) कर्मे करतात ते देव व ब्रह्म्यासह स्वर्गलोकी एकत्र होतात. ह्या सूत्रवचनात देव व माणसे स्वर्गात एकत्र होतात असे स्पष्ट म्हटले आहे. परंतु 'जंबुदीपसि' ह्या शब्दामुळे डॉ. देवदत्तपंतांनी शिलालेखातील वाक्याचा अर्थ केला आहे तो असा :

... it appears from the Minor Rock Edict that men were mixed with gods actually in this world, as if the attainment of Heaven were possible in this mortal life (p. 256). ... it is not at all unreasonable to suppose that even in Aśoka's time, those of the men from Jāmbudvīpa who followed Dhamma and led a pure, noble life came to be looked upon as saintly souls and that either they believed themselves or people believed them to be 'begirt and followed' by Brahmā and his gods." (p. 258).[१२]

म्हणजे देवांची व मानवांची सरमिसळ जंबुद्वीपात (जंबुदीपसि) घडून आली असा अर्थ करण्यासाठी डॉ. देवदत्तपंतांना, अशोककालीन पुण्यशील लोक स्वतःला देवांनी वेढलेले समजत असत, किंवा ते तसे वेढले आहेत असे इतर मानीत, असा अर्थ करणे प्राप्त झाले आहे. तसेच असा अर्थ केल्यामुळे देवांचा सहवास मानवांना ह्या लोकात मिळत असल्याने इहलोकीच जणू स्वर्गप्राप्ती होते असे ह्या शिलालेखामुळे दिसते असेही त्यांनी म्हटले आहे.

परंतु अर्थाची इतकी ओढाताण करण्याची किंवा काही विक्षिप्त कल्पना अशोककालीन पुण्यशील किंवा इतर लोकांच्यावर लादण्याची आवश्यकता नाही.

प्रथमतः एक गोष्ट लक्षात घेणे आवश्यक आहे ती ही, की 'जंबुदीपसि' हा शब्द येरंगुडी इथल्या लघु शिलालेखात नाही. येरंगुडी इथले शिलालेख, अशोकाने निरनिराळ्या ठिकाणी कोरलेल्या शिलालेखांसाठी जो मूळ लेख दिला असेल त्याला अधिक जवळचे असावेत असा तर्क आहे. तेव्हा एक शक्यता अशी आहे, की अशोकाच्या मूळ शिलालेखविषयक आदेशात 'जंबुदीपसि' हा शब्दच नसावा व तो नंतर घातला गेला असावा. हा लघु शिलालेख कोरविण्याची जी कारणे ह्या शिलालेखात दिली आहेत त्यांत एक कारण 'अंता पि च जानंतु' असे दिले आहे. म्हणजे धर्माचरण केल्यास लहानथोर सर्वच माणसे स्वर्ग मिळवू शकतात आणि तसा तो अशोकाच्या राज्या-

११. Annals Bhandarkar Oriental Research Institute 10.246 ff. (1930); तत्पूर्वी The Indian Antiquary 41.170–171 (1912).

१२. डॉ. भांडारकरांचा अर्थ डॉ. डी. सी. सरकार यांनी स्वीकारला आहे : "Aśoka led men in the path of Dharma so that they became fit to be commingled with gods not only in heaven but also in this life." Ep. Indica 31.208.

तील लोकांनी मिळविला असल्यामुळे स्वर्गात देव व माणसे यांची सरमिसळ झाली आहे हे अशोकाच्या साम्राज्याजवळील (अंता:) लोकांना[१३] कळावे हा त्याचा लेख कोरविण्यामागे एक हेतू होता. ह्याचा अर्थ असा, की अशोकाच्या साम्राज्याबाहेरील लोक अजून स्वर्गात जाऊन देवांशी मिसळले नव्हते. तेव्हा अशोकाने लोकांना धर्माचरण करण्यास प्रवृत्त करून देवांशी मिसळण्याचे जे नवल घडवून आणले ते जंबुद्वीपातील लोकांपुरते मर्यादित असल्याने जंबुद्वीपाचा स्पष्ट उल्लेख शिलालेखात असणे इष्ट आहे असे एखाद्या लेखकास वाटून त्याने तो शब्द मूळच्या लेखात अधिक टाकला असावा.[१४] आणि एकंदर शिलालेखाचा रोख लहान वा थोर कुणालाही धर्माचरणाविषयी प्रयत्नशील राहून स्वर्ग मिळवता येतो हे सांगण्याचा असल्यामुळे 'जंबुदीपसि' ह्या शब्दाचा अर्थ 'जंबुद्वीपातील' असा करायला हवा, जंबुद्वीपात' असा नव्हे– म्हणजे देवांशी माणसांनी मिसळण्याची नवलाई जी पूर्वी घडली नव्हती आणि जी आता घडली आहे असे अशोक सांगत आहे, ती जंबुद्वीपातील लोकांसंबंधीची आहे असा त्या शब्दाचा अर्थ, ती नवलाई जंबुद्वीपात, म्हणजे ह्या मर्त्यलोकात घडली आहे असा नव्हे. तसा तो केल्यामुळे डॉ. देवदत्तपंतांना वर सांगितलेली ओढाताण करावी लागली आहे.

अशोकाने शिकविलेल्या धर्माविषयी प्रयत्नशील राहिल्यास माणसे स्वर्गाला जातात आणि देवांशी मिसळतात ही गोष्ट मुद्दाम सांगण्याची आवश्यकता अशोकाला का भासली असावी ? ह्याचे अेक कारण असे असू शकेल, की त्या काळी प्रचलित असलेल्या यज्ञप्रधान संस्कृतीत स्वर्गाला जाण्याचे 'यज्ञ' हे अेकमेव साधन लोकांना उपलब्ध होते (स्वर्गकामो यजेत), आणि अशा काही यज्ञांत पशुयाग विहित असल्यामुळे हिंसा घडत असे. परंतु अशोकाने त्याच्या साम्राज्यात असे हिंसक यज्ञ बंद करून टाकले. त्याच्या चौदा मुख्य शिलालेखांपैकी पहिल्या लेखातच त्याने स्पष्ट शब्दांत आदेश दिला, कीं कोणत्याही प्राण्याची हिंसा करून आहुती देता कामा नये (इध न किं चि जीवं आरभित्पा प्रजूहितव्यम्–गिरनार). म्हणजे काही अंशी अशोकाने लोकांचे स्वर्गप्राप्तीचे साधनच नाहीसे केले असे लोकांना वाटू नये म्हणून त्याने मुद्दाम लोकांना सांगितलेले दिसते, की पूर्वी जंबुद्वीपातील लोक देवांशी मिसळले नव्हते (किंवा देव जंबुद्वीपातील लोकांशी मिसळले नव्हते)– म्हणजेच पूर्वी यज्ञ करून कोणी स्वर्गाला गेला नव्हता–परंतु आता लोक धर्माविषयी प्रयत्नशील बनल्याने ते स्वर्गाला जाऊन देवांशी मिसळू लागले आहेत. तसेच पूर्वी यज्ञ करणे ही गोष्ट खर्चिक असल्याने थोरामोठ्यांनाच ती शक्य होती. आता धर्माविषयी जागरुक राहाणे थोरांप्रमाणे लहानांनाही शक्य असल्याने स्वर्गप्राप्तीच्या बाबतीत गरीब-श्रीमंत असा भेदभाव उरलेला नाही. अशोक हा कमालीचा परमतसहिष्णु होता ह्यात संशय नाही. परंतु यज्ञीय हिंसा बंद करण्याच्या बाबतीत त्याने कोणतीच तडजोड स्वीकारली नव्हती. त्याच्यासारखा सहिष्णु राजा ह्या एका बाबतीत तरी इतकी असहिष्णुता दाखविणे कसे शक्य आहे असे ज्यांना वाटते ते वरील वाक्यातल्या 'इध' शब्दाचा अर्थ 'माझ्या साम्राज्यात' असा न करता 'ह्या पाटलीपुत्र शहरात' असा मर्यादित करतात.[१५] म्हणजे राजधानीत हिंसा करून यज्ञ करण्यास अशोकाने बंदी घातली, पण राजधानीच्या बाहेर अशी हिंसा करण्यास त्याची हरकत नव्हती असा अर्थ होईल. परंतु अशोकाची सहिष्णुता निरपवाद होती हे दाखविण्याचा हा प्रयत्न केविलवाणा आहे हे सहज लक्षात येईल.

---

१३. ह्यांत दक्षिणेकडे पांड्य व चोळ यांची राज्ये, केरळचा भाग तसेच श्रीलंका यांचा समावेश आहे. 'सतियपुत्त' चा अर्थ स्पष्ट नाही.

१४. अशोकाचे साम्राज्य जवळजवळ संपूर्ण भरतखंडावर पसरले असल्याने हा शब्द टाकणाऱ्याला जंबुद्वीप = 'अशोकाचे साम्राज्य' असे वाटत असले पाहिजे.

१५. L. Alsdorf : Beitraege zur Geschichte von Vegitarismus und Rinderverehrung in Indien pp. 608–609 (1961).

अनुक्रमणिका

'देवानां प्रियः'

'इमिना चु कालेन अमिसा मुनिसा देवहि, ते दानि मिसिभूता'[१६] ह्या वाक्यात 'देव' शब्दाचा अर्थ 'राजा, मांडलिक राजा, तत्सम अधिकारी' असल्याचा श्री. देशपांडे मानतात तो कसा बरोबर नाही हे पाहिले. 'देव' शब्दाचा दुसरा उपयोग अशोक स्वतःला 'देवानां प्रियः' असे म्हणवितो त्या ठिकाणी येतो. तिथेही 'देव' शब्दाचा अर्थ 'मांडलिक राजे' असा करून 'देवानां प्रियः' म्हणजे "आपल्या साम्राज्यसत्तेखाली असणाऱ्या राजांना, मांडलिकांना, सामन्तांना, मंडलेश्वरांना किंवा सर्वसामान्य लोक ज्यांना 'देव' म्हणून संबोधित असत त्या सर्वांना 'प्रिय' असा अर्थ घ्यावयास पाहिजे" (पृ. ८०) असे श्री. देशपांडे यांचे मत आहे. परंतु तेही पटण्यासारखे नाही. 'देवानां प्रियः' ह्याचा उपरोधिक अर्थ 'मूर्ख' असा आहे. तो अशोकाला नक्कीच माहीत असणार. तेव्हा त्या अर्थी तो स्वतःला 'देवानां प्रियः' म्हणवून घेणे शक्य नाही हे उघड आहे. अेखाद्या शब्दाला किंवा शब्दसमूहाला उपरोधिक अर्थ भाषेत प्राप्त झाला असल्यास तो शब्द वा शब्दसमूह आपण वाटल्यास टाळण्याचा प्रयत्न करू. मराठीत शहाणा ह्या शब्दाला उपरोधिक अर्थ आहे, म्हणून अेखाद्या व्यक्तीविषयी बोलताना 'ते शहाणे आहेत' असे म्हणण्याचे आपण टाळू. पण गैरसमज होण्याची शक्यता सुतराम नसल्यास, आपण तो शब्द योजूही. त्या वेळी 'शहाणा' शब्दाचा उपरोधिक अर्थ कुणाच्या मनात येणार नाही. अशोकाने स्वतःला 'देवानां प्रियः' असे म्हणवून घेतले तर त्याचा 'मूर्ख' हा अर्थ कुणाच्याही मनात येणार नाही. म्हणून अशोक स्वतःला 'देवानां प्रियः' ह्याचा 'देवांचा आवडता' हा जो वाच्यार्थ त्या अर्थी, त्याचा उपरोधिक अर्थ माहीत असूनही, म्हणवून घेणे शक्य आहे. खेरीज, 'देवानां प्रियः' ह्या शब्दप्रयोगाला, 'देव' ह्या शब्दाचा आपण सामान्यतः जो अर्थ आहे असे समजतो तो असला तर, 'मूर्ख' असा उपरोधिक अर्थ प्राप्त होतो, 'देव' शब्दाचा 'मांडलिक राजा' इत्यादी अर्थ केला तर होत नाही, असा श्लेष करता येणार नाही. उपरोधिक अर्थ प्राप्त झाला आहे तो त्या एकंदर प्रयोगाला. त्यामुळे त्यातल्या एका शब्दाचा अर्थ बदलून उपरोधिक अर्थ डावलणे शक्य नाही.

आणि 'देवानां प्रियः' ह्याचा जो वाच्यार्थ 'देवांचा आवडता' तो घेण्यात अडचण कोणती आहे? तसा अर्थ केल्यास त्यामुळे अशोक 'ईश्वरभक्त' ठरण्याची आणि कुणाचा 'ब्रह्मघोटाळा' होण्याची (पृ. ८२) मुळीच शक्यता नाही. तसा अर्थ केल्यास अशोक हिंदू धर्मातील देवादिकांना मानीत असे, तो त्यांचा भक्त होता असा निष्कर्ष काढणेही चूक ठरेल. अशोकाने जरी बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला असला आणि त्या काळी मान्यता पावलेली सामान्य नीतितत्त्वे ज्यात आहेत असा धर्म तो लोकांना शिकवीत असला, तरी आम जनतेच्या मनातून लगोलग देवांच्या कल्पनेची हकालपट्टी झाली होती असे मानणे अयोग्य होईल. तेव्हा अशोक स्वतः काय मानीत होता अगर नव्हता ह्याचा विचार करण्याऐवजी लोकांना कोणत्या शब्दांत सांगितले तर त्यांना ते चटकन उमजेल ह्याचा विचार केला पाहिजे. ज्ञानेश्वरांनी एके ठिकाणी म्हटले आहे : म्हणऊनि स्वधर्म जो सांडील। तयातें काळ दंडील। चोर म्हणूनि हरील। सर्वस्व तयाचें ॥ मग सकळ दोष भंवते। गिंवसोनि घेती तयातें। रात्रिसमयीं श्मशानातें। भूतें जैसीं ॥ ३.११२–११३. ह्या ओव्यांवरून ज्ञानेश्वरांचा भुताखेतांवर विश्वास होता असे कोणी ठरवू पाहील, तर ते चूक ठरेल. ज्या सामान्य जनांना उद्देशून ओव्या रचल्या आहेत त्यांना कुणाचा दाखला दिला की आपले म्हणणे बरोबर लक्षात येईल हे ज्ञानेश्वरांनी पाहिले असले पाहिजे.

श्री. देशपांडे म्हणतात : "अशोकाला जर लोकांना आपण किती मोठे आहोत हे दाखवायचे असेल तर 'देव' म्हणजे ईश्वरांना प्रिय आहे असे म्हणवून घेण्यात काहीच स्वारस्य नव्हते." (पृ. ७६). श्री. देशपांडे असे का म्हणतात त्याचे कारण कळत नाही. अशोकाने बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला असला तरी लोकांना 'धर्म' म्हणून ज्या नीतितत्त्वांचे आचरण करण्यास तो सांगत होता, त्यात 'बुद्ध-

---

१६. येर्रगुडी इथल्या लेखास अनुसरून.

धर्माचे ' असे खास काही नव्हते. लोकांच्या मनातल्या स्वर्गाविषयीच्या आणि तिथे राहाणाऱ्या देवाविषयीच्या कल्पनांना त्याने धक्का लावला नव्हता. एक यज्ञीय हिंसा मात्र त्याने कटाक्षाने बंद केली होती. पण यज्ञयाग बंद केले तरी देवांचा त्याच्यावर कोप झाला नव्हता, तो देवांचा प्रियच राहिला होता असे म्हणवून घेण्यात स्वारस्य नव्हते असे कसे म्हणता येईल ?

श्री. देशपांडे तिथेच पुढे म्हणतात : " मी मांडलिक राजे आणि तत्सम राज्याधिकारी ह्यांना प्रिय आहे असे म्हणवून घेण्यात लोकांवर वजन आणि छाप पडत असते... " आता लोकांवर वजन आणि छाप पाडणे हा जर ' देवानां प्रियः ' हे बिरुद धारण करण्यामागचा हेतू असेल, तर तत्कालीन लोकांच्या श्रद्धा पाहता ' मी मांडलिक राजांना प्रिय आहे ' असे म्हणवून घेण्याऐवजी ' मी देवांना प्रिय आहे' असे म्हणवून घेतल्यानेच अशोकाचा कार्यभाग चांगल्या प्रकारे साधेल असे वाटते. सर्वसामान्य माणसांच्या दृष्टीने देवांना आवडणारा हा कोणी श्रेष्ठ पुरुष आहे असे वाटण्याचीच शक्यता जास्त.[१७] आणि तसेच पाहिले तर लोकांवर छाप पाडण्यासाठी ' मी मांडलिकांचा आवडता आहे, असा उद्घोष अशोक वारंवार करील, की त्याच कारणासाठी ' मी अशोकाचा आवडता आहे ' असे म्हणण्याची अहमहमिका मांडलिक राजांत लागून राहील ?

आणखी एका गोष्टीविषयी थोडा गैरसमज दूर करणे इष्ट वाटते. ' देवानां प्रियः ' ह्याचा उपरोधिक अर्थ अशोकाला माहीत असणे शक्य आहे. पण त्यासाठी त्याच्या गुप्तहेर संस्थेला वेठीस धरण्याचे कारण नाही. श्री. देशपांडे लिहितात, की अशोकाला ' देवानां प्रियः ' चा उपरोधिक अर्थ ' मूर्ख ' माहित असावा " कारण अशोकाची गुप्तचर व्यवस्था फार कार्यक्षम होती " (पृ. ७५). अशोकाने त्याच्या प्रतिवेदकांना (reporters) कार्यतत्पर राहण्याविषयी आणि ती कुठेही असला तरी प्रजाजनांच्या कामासंबंधी त्याला माहिती पुरविण्याविषयी आदेश दिले होते (शिलालेख सहावा). ह्याचे कारण एवढेच, की प्रजेची कामे तुंबून राहू नयेत, ती सर्व काळ, सर्व ठिकाणी अशोकाला पार पाडता यावीत (सवत (=सर्वत्र) पटिवेदका जनस अठं पटिवेदयंतु मे ति, सवत च जनस अठं (अर्थं) कलामि हकं (करोमि अहम्). ह्याचे वर्णन श्री. देशपांडे यांनी " गुप्तचरांकडून प्रजेत काय चालले आहे याची बित्तंबातमी ठाऊक करून घेण्यासाठी अशोक सर्वदा सावधान असे " (पृ. ७५) असे जे केले आहे ते समर्पक तर नाहीच, अशोकाला अन्याय करणारे आहे. अशोकाने केलेली योजना प्रजेच्या हितासाठी होती, ' बित्तंबातमी ' ने तो हेतू स्पष्ट होत नाही. आणि घटकाभर अशोकाचे प्रतिवेदक त्याला प्रजेची ' बित्तंबातमी ' पुरवीत होते असे मानले, तरी त्यात भाषेत कोणते प्रयोग कोणत्या अर्थासाठी होत आहेत ह्याचाही समावेश होत होता असे मानणे संयुक्तिक नाही. प्रजेच्या हिताविषयी दक्ष राहणारा अशोक प्रजेत मिसळत होता, ह्यानेच त्याचे भाषाविषयक ज्ञान ताजे राहात असले पाहिजे.

अशोकाच्या शिलालेखांत आलेल्या ' देव ' ह्या शब्दाचा अर्थ ' राजा, मांडलिक राजा, तत्सम राजसेवेतील अधिकारी ' असा करून ' देवाः मनुष्यैः मिश्राः कृताः (किंवा, मनुष्याः देवैः मिश्राः कृताः)', आणि ' देवानां प्रियः ' ह्याचा जो अर्थ श्री. देशपांडे करतात त्याविषयी माझा त्यांच्याशी मतभेद आहे. तो स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न एथवर केला.

आता त्यांच्या लेखात जे थोडे किरकोळ दोष अनवधानाने राहून गेले आहेत ते वाचकांनी टाळावेत म्हणून त्यांच्या नजरेस आणीत आहे.

१) पृ. ६७ : येरंगुडी कर्नाटकात नसून आन्ध्रप्रदेशात आहे.

---

१७. पी. सावळाराम यांच्या प्रसिद्ध गीतामुळे 'जो आवडतो सर्वांला, तोचि आवडतो देवाला ' हे आपल्या परिचयाचे झाले आहे. ' देवानां प्रियः ' ह्या बिरुदाने ' जो आवडतो देवांना, तोचि आवडे सर्वांना ' असे अशोक सुचवीत आहे.

२) पृ. ६८ : सहस्राम (व गुजर्रा) अभिलेखातील 'अमिसं देवा[18] संत मुनिसा मिसंदेव कटा' ह्याची संस्कृत छाया 'अमिश्राः देवाः आसन् मनुष्यैः मिश्राः देवाः कृताः' अशी दिली आहे, त्याऐवजी 'अमिश्रदेषाः[19] संतः मनुष्याः मिश्रदेवाः[19] कृताः' अशी हवी.

३) पृ. ६९ : ब्रह्मगिरी अभिलेखातील 'समाना' ह्या शब्दाची संस्कृत छाया 'समानाः' अशी बरोबर देऊनही त्या शब्दाचा अर्थ 'सामान्य' असा चुकीचा केला आहे. 'समान' हे अस् धातूचे आत्मनेपदी वर्तमानकालवाचक धातुसाधित विशेषण आहे. ते पालि-प्राकृतमध्ये आढळते.

४) पृ. ८३–८४ : पृष्ठ ८३ वर 'खुदका च उडाला च पकमतु' असे रूपनाथ शिलालेखातील वाक्य देऊन त्याची संस्कृत छाया 'क्षुद्रकाः च उदाराः च प्रक्रमन्ताम्' ('प्रक्रमन्तु' बरे झाले असते) अशी दिली आहे. ह्याचा पृ. ८४ वर '... क्षुद्र म्हणजे लहान आणि उदार म्हणजे मोठे लोक यांनी एकमेकांशी मिळून मिसळून प्रक्रम करावा' असा अर्थ दिला आहे. त्यात 'एकमेकांशी मिळून मिसळून' हे मुळात नसलेले शब्द आले आहेत.

१८. हुल्शचे वाचन 'अमिसंदेवा' असे आहे. डी. सी. सरकार यांचे गुजर्रा (Gujarra) शिलालेखातही 'अमिसंदेवा' असे वाचन आहे. (Ep. Ind. 31, 207 आणि 209)

१९. जरा विचित्र समास.

श्री विद्या प्रकाशन कादंबरी स्पर्धा

पुण्याच्या श्री विद्या प्रकाशनने जून १९८० मध्ये उत्कृष्ट कादंबरीसाठी स्पर्धा आयोजित केली होती. त्या स्पर्धेचा निकाल नुकताच जाहीर झाला आहे.

स्पर्धेला एकंदर प्रतिसाद चांगला मिळाला. अखिल महाराष्ट्रातून कादंबऱ्यांची हस्तलिखिते सुमारे २५० आली होती.

परीक्षकमंडळाने ती सर्व काळजीपूर्वक तपासली. प्रथम क्रमांकाचे पारितोषिक कोणासही देण्याजोगी कादंबरी हाती आली नाही असे परीक्षकमंडळाचे मत पडले.

दुसऱ्या व तिसऱ्या क्रमांकाच्या पारितोषिकांसाठी खालील पुस्तकांची निवड करण्यात आली आहे.

पारितोषिक क्रमांक	पारितोषिकाची रक्कम	पुस्तकाचे नाव	लेखक
क्रमांक २	रु. १,२००/–	अव्यक्त	शंकर इनामदार, जुन्नर,
क्रमांक २	रु. ७५०/–	काटशह	शशिकला साळगावकर, सोलापूर.

याखेरीज परीक्षक मंडळाने खालील पुस्तकांना उत्तेजनार्थ पारितोषिके देण्याचे ठरविले आहे.

उत्तेजनार्थ	रु. ५००/–	मोती ज्याच्यापोटी	मधुकर केचे, अमरावती
उत्तेजनार्थ	रु. ५००/–	कावड	श्री बिरादार बाबू, देगळूर (नांदेड)

ही पारितोषिके समारंभपूर्वक लौकरच देण्यात येणार आहेत.

दा. दि. कुलकर्णी
श्री विद्या प्रकाशन, पुणे.

व्यवस्थापन : 'क्ष' व 'य' सिद्धांत

ज. सु. चौधरी

व्यवस्थापनक्षेत्रात गेल्या वीस वर्षांतील एक अत्यंत गाजलेला ग्रंथ म्हणजे विख्यात व्यवस्थापन तत्त्वज्ञ प्रा. डग्लस मग्रेगर याचा 'दि ह्यूमन साइड ऑफ एंटरप्राइज' हा होय. त्याने या ग्रंथात 'क्ष' व 'य' असे दोन परस्परविरोधी व्यवस्थापनाचे सिद्धांत मांडलेले आहेत. कोणत्याही व्यवस्थापनाचा कामगाराकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन व व्यवस्थापनाची कामगाराबाबतची भूमिका यांचे विश्लेषण त्याने या दोन सिद्धांतांमध्ये केलेले आहे. प्रत्येक व्यवस्थापकाच्या आपल्या कामगारांसंबंधी काही कल्पना व समज असतात. त्यांना अनुसरून कामगारांना कार्यप्रवण करण्यासाठी तो आवश्यक ती उपाययोजना करतो व त्यांच्यासंबंधीची आपली भूमिका निश्चित करतो. उदा. कामगार कामचुकार व अप्रामाणिक आहेत असा जर व्यवस्थापकाचा समज असेल, तर तो त्यांच्यावर बारीक लक्ष ठेवून व प्रसंगी त्यांना आर्थिक प्रलोभनाचे आमिष दाखवून किंवा शिक्षा करून काम करून घेईल. याउलट, कामगार उत्साही व सोपविलेल्या कामाशी प्रामाणिक असतील, तर तो त्यांना जास्तीत जास्त स्वातंत्र्य देऊन संस्थेची उद्दिष्टे साध्य करण्याचा प्रयत्न करील. या ठिकाणी त्याचा कामगारांसंबंधीचा दृष्टिकोन बऱ्याच अंशी उदार असा राहील.

अलिकडे वर्तनवादी शास्त्रांच्या (Behavioural Sciences) आधारे मानवी स्वभावाचे व वर्तनाचे पृथक्करण करणे शक्य झालेले आहे. मानव हा व्यवस्थापकीय समस्यांतील प्रमुख घटक असल्यामुळे व व्यवस्थापकीय प्रक्रिया दिवसेंदिवस गुंतागुंतीची होत असल्यामुळे वर्तनवादी शास्त्रांचे महत्त्व प्रकर्षाने जाणवू लागलेले आहे. डग्लस मग्रेगरने यासंबंधी जे मूलभूत सिद्धांत मांडलेले आहेत, त्यांची थोडक्यात ओळख करून देणे हा प्रस्तुत लेखाचा उद्देश आहे. त्याचे तत्त्वज्ञान अधिक स्पष्ट होण्यासाठी काही प्राथमिक व मूलभूत गोष्टींचा विचार करणे आवश्यक ठरते.

मानवी प्रकृतीचा (Human Nature) जर विचार करावयाचा झाला, तर व्यक्तीचे गुणधर्म व त्याच्या नैसर्गिक प्रवृत्ती यासंबंधी व्यवस्थापकाच्या काही कल्पना असतात आणि प्रत्येक व्यवस्थापकाचा कामगारांसंबधीचा दृष्टिकोन त्याच्या या मानवविषयक गृहीतांवर अवलंबून असतो. व्यक्तीचे गुणविशेष व बाह्य परिस्थितीचे गुणविशेष यामधील परस्परसंबंध फारच गुंतागुंतीचे असतात. कोणतीही व्यक्ती तिला मिळणारी अंतर्गत व बहिर्गत बक्षिसे (Intrnisic and extrinsic rewards) अगर शिक्षा यांचा विचार करून कार्य करत असते. काम करण्याचा आनंद हे अंतर्गत बक्षिस आहे तर कामगाराला बढती, शाबासकी यांसारखी बक्षिसे बहिर्गत असे वर्गीकरण करता येते. परंतु असा सर्वसाधारण समज असतो, की कामगारांना आंतरिक बक्षिसाचे महत्त्व तितकेसे वाटत नाही व त्यामुळे कमीत कमी काम करून जास्तीत जास्त फायदा कसा मिळविता येईल असा विचार ते करीत असतात. मग्रेगरच्या मते हा व्यवस्थापनाचा समज चुकीचा व जुनाट असून बहुतेक सर्व कामगार आंतरिक बक्षिसांनाच जास्त महत्त्व देतात व त्यामुळे ते आपली प्रगती करू शकतात.

मानवी प्रेरणांचा अभ्यास हे व्यवस्थापनशास्त्राचे महत्त्वाचे अंग मानले जाते. माणूस ही एक जीवयंत्रणा असल्यामुळे काम करण्यास त्याला प्रेरित करता येते. अॅब्रहम मॅस्लॉ या सुप्रसिद्ध मानसशास्त्रज्ञाने

अनुक्रमणिका

मानवी गरजांची उतरंड कशी असते हे स्पष्ट करताना तळाशी शारीरिक गरजा तर कळसावर जीवनसाफल्याच्या गरजा असतात असे म्हटले आहे. त्याच्या दृष्टीने सर्व मानवी गरजांचा क्रम पुढीलप्रमाणे लावता येतो : १) शारीरिक गरजा (उदा. अन्न, निवारा इ.), २) सुरक्षिततेच्या गरजा (उदा. धोक्यापासून किंवा बेकारीपासून रक्षण), ३) सामाजिक गरजा (उदा. मैत्री, प्रेम इ.), ४) आत्मनिष्ठ गरजा (उदा. स्वाभिमान, प्रसिद्धी, प्रशंसा, मान्यता इ.) व ५) जीवनसाफल्याच्या गरजा (आत्मविकास व आत्मपरिपूर्णता). वरील गरजांचे वैशिष्टच असे, की जी गरज पूर्णपणे भागते, ती मनुष्याला प्रेरणा देऊ शकत नाही. परंतु मानवी प्रकृती अशी असते, की त्याच्या काही गरजांचे पूर्ण असे समाधान कधीच होत नाही. खालच्या पातळीवरील गरज भागली, की वरच्या पातळीवरील गरजा प्रभावी व प्रेरक ठरतात. वरीलप्रमाणे मानवी प्रकृती व प्रेरणांचा विचार केल्यास हे लक्षात येईल, की मनुष्याचे वर्तन परस्परसंबंधावर बरेचसे अवलंबून असते. उदा. एखादा कामगार काम टाळत असेल, तर त्याचे कारण व्यवस्थापकाचे चुकीचे धोरण किंवा बिघडलेले संबंध हे असू शकते. यासाठी व्यवस्थापकाने कामगारांचे संघटनेमधील वर्तन वस्तुनिष्ठ व निपक्षपातीपणे अभ्यासले पाहिजे.

'क्ष' व 'य' सिद्धांत

व्यवस्थापनशास्त्रातील काही विचारवंतांनी व्यवस्थापनशास्त्राची काही मूलभूत तत्त्वे सांगितलेली आहेत. त्यांमध्ये अधिकार व जबाबदारी यामधील समतोल, एकतंत्री हुकूमपद्धतीचे महत्त्व, अधिकाराची साखळी व यांसारखे पारंपरिक व्यवस्थापनाचे विचार यांचा समावेश केला जातो. अशा जुन्या व पारंपरिक व्यवस्थापन विचारप्रणालीस मग्रेगरने 'क्ष' सिद्धांत असे संबोधले आहे. हे 'क्ष' तत्त्वज्ञान संशोधन किंवा अनुभव यावर आधारलेले नसून केवळ तार्किक विचारावर आधारलेले आहे. त्यात मानवी प्रकृतीचा नीटसा विचार झालेला नाही व माणसासंबंधीच्या काही पूर्वग्रहदूषित कल्पनांवर 'क्ष' ही विचारसरणी आधारलेली आहे असे प्रतिपादन त्याने केले. याउलट, वर्तनवादी शास्त्रे माणसाच्या प्रकृतीचे वास्तव असे दर्शन घडवितात व त्यांच्या आधारे व्यवस्थापनाचे एक नाविन्यपूर्ण तत्त्वज्ञान मांडता येते. ते सुप्रसिद्ध 'य' तत्त्वज्ञान त्याने मांडण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

या दोन्ही सिद्धांतांची तुलना करण्यासाठी 'य' सिद्धांतात समाविष्ट असलेल्या खालील जीवनमूल्यांचा विचार करणे क्रमप्राप्त आहे.

१) कोणताही चांगला समाज संघटित अशा मानवी प्रयत्नातूनच तयार होतो. नाकर्तेपणाची प्रवृत्ती मूळची नसून मनुष्य एकत्रितरीत्या अर्थपूर्ण काम करण्यास उत्सुक असतो.

२) अर्थपूर्ण काम हे व्यक्तीच्या समाधानी जीवनातील महत्त्वाचे अंग आहे. अर्थपूर्ण व विधायक कामामुळे व्यक्तीला आंतरिक समाधान मिळते.

३) प्रत्येक व्यक्तीची आपली दीर्घकालीन उद्दिष्टे समोर ठेऊन आपला बहुतेक वेळ व शक्ती त्यासाठी खर्च करण्याची प्रवृत्ती असते. बहुतेक सर्व व्यक्ती ज्या समाजात व संघटनेत काम करतात, तेथे आपली संघटनेच्या उद्दिष्टांशी सुसंगत अशी उद्दिष्टे निश्चित करतात व ती गाठण्याचा प्रयत्न करतात.

४) माणसाला भरपूर विश्रांती व स्वास्थ्य मिळाले म्हणजे चांगला समाज तयार होईल हे खरे नाही. उलट मनुष्याला खरा आंतरिक आनंद मिळवावयाचा असेल, तर त्याने कार्यरत राहिले पाहिजे. त्यासाठी व्यवस्थापकाने सर्व कर्मचाऱ्यांना कामापासून आंतरिक आनंद मिळेल अशी कामाची वाटणी केली पाहिजे.

५) व्यवस्थापनात कोणत्याही प्रकारचा खोटेपणा किंवा अप्रामाणिकपणा नैतिक व व्यावहारिक दृष्टीने घृणास्पद मानला जातो. असा अप्रामाणिकपणा व्यवस्थापकावर उलटण्याची दाट शक्यता असते. त्याचे दुष्परिणाम संबंधितांना भोगावे लागतात व संघटनेत अविश्वासाचे वातावरण निर्माण होते.

६) आत्मप्रत्यक्षीकरण (self-actualisation) हेच मानवी जीवनातील सर्वश्रेष्ठ मूल्य आहे. नैसर्गिक अशा मानवी गुणांचा जास्तीत जास्त विकास म्हणजे आत्मप्रत्यक्षीकरण होय. त्यासाठी ज्ञानार्जन, नवनिर्मिती, प्रेम, सहकार्य या नैसर्गिक

अनुक्रमणिका

मानवी सामर्थ्याचा पुरेपुर उपयोग करणे शक्य झाले पाहिजे. आत्मप्रत्यक्षीकरणासाठी म्हणजेच व्यक्तीच्या सर्वांगीण विकासासाठी अनुकूल वातावरण निर्माण करणे हेच कोणत्याही संस्थेचे व पर्यायाने व्यवस्थापनाचे प्रमुख उद्दिष्ट असले पाहिजे.

७) व्यक्तीचे आत्मप्रत्यक्षीकरण व संघटनेची उद्दिष्टे यांचा मेळ घातला पाहिजे. व्यवस्थापनाने या दोन्ही गोष्टींचा मेळ घातल्यास कार्यक्षम अशी संघटना निर्माण होऊ शकेल व त्यामुळे चांगला समाज निर्माण होईल. संघटनेत काम करणाऱ्या प्रत्येकाला संघटनेची उद्दिष्टे साध्य करीत असतानाच आपली उद्दिष्टे साध्य करता यावीत हा प्रमुख दृष्टिकोन व्यवस्थापनाचा असला पाहिजे.

व्यवस्थापनाचा पारंपरिक सिद्धांत 'क्ष': मानवविषयक गृहीते–

१) सर्वसामान्य माणसाला स्वभावतः काम करायला आवडत नाही व तो शक्य झाल्यास काम टाळण्याचा प्रयत्न करतो.

२) सर्वसाधारणपणे लोकांना कामाचा तिटकारा असतो. त्यामुळे काम करून घेण्यासाठी त्यांच्यावर सक्ती करणे, नियंत्रण ठेवणे, आदेश देणे व शिक्षेचा धाक दाखविणे आवश्यक ठरते.

३) सर्वसामान्य माणूस दुसऱ्याच्या हाताखाली काम करणे पसंत करतो कारण सुरक्षितता त्याला जास्त प्रिय असते. त्याला महत्त्वाकांक्षा जवळजवळ नसतेच व जबाबदारी टाळण्याकडे त्याचा कल असतो.

वरील तिन्ही गृहीते अभ्यासल्यानंतर सहज लक्षात येईल, की व्यवस्थापनाचा कामगाराकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन प्रतिगामी व संकुचित असा आहे. उदा. पहिले गृहीत जर आपण मान्य केले, तर व्यवस्थापकाला काम करणे खूपच कठीण होईल. दुसऱ्या गृहीतातही मनुष्य स्वयंनियंत्रण करू शकतो व स्वतःचा विकास करण्याची क्षमता त्याच्याजवळ असते याकडे दुर्लक्ष केलेले आहे. तिसरे गृहीतही बऱ्याच अंशी चुकीचे वाटते. कारण व्यक्ती स्वतःचा विकास साधण्यासाठी अनेकदा जबाबदारी पतकरते व ती महत्त्वाकांक्षीही असते.

व्यवस्थापनाचा 'य' सिद्धांत: मानवविषयक गृहीते–

वर्तनवादी शास्त्रांच्या आधारे मग्रेगरने 'य' सिद्धांतात खालील गृहीते मांडलेली आहेत

१) माणसाची शारिरीक व बौद्धिक श्रम करण्याची क्रिया खेळ व विश्रांती एवढीच नैसर्गिक आहे. सर्वसामान्य माणसाला कामाचा तिटकारा नसतो. परिस्थिती अनुकूल असेल व कामापासून त्याला समाधान मिळत असेल, तर तो स्वेच्छेने काम करण्यास तयार होतो.

२) बाह्य नियंत्रणे व शिक्षेची धमकी हीच केवळ कामगारांकडून काम करून घेण्याची साधने नव्हेत. उलट, व्यक्ती संस्थेच्या उद्दिष्टांशी प्रामाणिक व वचनबद्ध असेल, तर आपणहून स्वतःवर नियंत्रणे घालून स्वतःला कार्यप्रवृत्त करते.

३) व्यक्तीची संघटनेच्या उद्दिष्टाबद्दलची वचनबद्धता उद्दिष्टसाफल्यापासून मिळणाऱ्या बक्षिसांवर अवलंबून असते. या सर्व बक्षिसांमध्ये आत्मप्रत्यक्षीकरण (self-actualisation) हेच सर्वश्रेष्ठ बक्षिस आहे.

४) सर्वसाधारण माणूस योग्य वातावरण असल्यास केवळ टाकलेली जबाबदारी पेलण्यास नव्हे, तर नवीन जबाबदारी स्वीकारण्यास तयार होतो. जबाबदारी टाळण्याची वृत्ती, महत्त्वाकांक्षेचा अभाव, सुरक्षिततेला अवाजवी महत्त्व हे व्यक्तीचे नैसर्गिक गुणधर्म नसून तो त्याच्या अनुभवाचा परिणाम असतो.

५) संघटनेच्या समस्या सोडविण्यासाठी लागणारी कल्पकता, कौशल्य व सर्जनशीलता (creativity) हे गुण संघटनेतील फारच थोड्या लोकांमध्ये असतात असे नाही, तर ते बहुसंख्य व्यक्तींमध्ये असतात.

६) आधुनिक औद्योगिक जीवनामध्ये सर्वसाधारण व्यक्तीच्या बौद्धिक सामर्थ्याचा अंशतःच उपयोग करून घेतला जातो.

वरील गृहीतांचा चुकीचा अर्थ अनेकदा लावला जातो असे स्वतः मग्रेगरने म्हटले आहे. उदा. 'य' सिद्धांत म्हणजे संघटनेत पूर्ण स्वातंत्र्य, अनियंत्रित

व अनागोंदी कारभार असा अर्थ अनेकांनी लावलेला आहे. उलट 'य' सिद्धांतातील भूमिका मान्य केल्यास त्या संस्थेत प्रत्येक व्यक्ती संस्थेची उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठी प्रामाणिक प्रयत्न करेल अशी अपेक्षा असते. व अशा संस्थेत सहकार्याचे, परस्पर विश्वासाचे व निरोगी वातावरण असते. व्यक्तिगत उद्दिष्टे व संघटनेची उद्दिष्टे यांच्यामधील एकरूपता (integration) हा 'य' सिद्धांताचा केंद्रबिंदू आहे.

मूल्यमापन

मग्रेगरने म्हटल्याप्रमाणे 'क्ष' व 'य' सिद्धांत ही परस्परविरोधी तत्वज्ञाने नसून त्यांच्यात केवळ गुणात्मक फरक आहे. 'क्ष' सिद्धांत अनेक संस्था चांगली कामगिरी का करू शकत नाहीत याचे अत्यंत जुजबी असे विश्लेषण करणारा आहे. तरीसुद्धा आजही अनेक संस्थामध्ये 'क्ष' सिद्धांत लागू पडतो आणि व्यवस्थापनाची कामगाराबाबतची भूमिका फारशी बदललेली दिसत नाही. विशेषत: आपल्याला पुरोगामी म्हणवणाऱ्या संस्थांमध्येही कामगारांबाबत हीच विचारसरणी प्रकर्षाने जाणवते. अर्थात 'क्ष' सिद्धांत मनुष्याच्या संस्थेमधील वर्तनाचे स्थूलमानाने स्पष्टीकरण करतो आणि त्यामुळे व्यवस्थापनाला काही मार्गदर्शनही होते. परंतु या सिद्धांतातील बहुतेक सर्व गृहीते तपासून घेतलेली दिसत नाहीत. उदा. सर्वसाधारण माणसाला कामाचा तिटकारा असतो हे गृहीत जर आपण मान्य केले, तर अनेक संस्थांनी व समाजांनी निरनिराळ्या क्षेत्रांत जी प्रगती केलेली आहे, ती शक्य झालीच नसती. त्याचबरोबर या सिद्धांतात म्हटल्याप्रमाणे केवळ शिक्षा करून किंवा धाक दाखवून काम करून घेता येते हेही खरे नाही. कारण मामुली शिक्षेतून किंवा भीतीतून असंतोष व असहकारच निर्माण होतो. असे असूनही आजतरी हा सिद्धांत संपूर्णपणे कालबाह्य व गैरलागू आहे असे म्हणण्याचे धाडस करता येणार नाही.

मग्रेगरच्या 'य' सिद्धांतात स्वयंनियंत्रण, आत्मप्रत्यक्षीकरण व ध्येयांची सफलता या उच्च मानवी मूल्यांवर भर दिलेला दिसतो. या सिद्धांताचा उपयोग सूज्ञ व्यवस्थापक करीत असतात. परंतु जगविख्यात व्यवस्थापन तत्त्वज्ञ पीटर ड्रकर 'य' सिद्धांतावर भाष्य करताना असे म्हणतो, की 'व्यवस्थापक' हा सर्वज्ञ असतो व त्याच्या हाताखालील माणसे दुबळी असतात. त्यांच्या दुर्बलतेचा व असमर्थतेचा फायदा घेऊन मानसशास्त्राच्या आधारे त्यांना तो कार्यप्रवृत्त करतो. त्यामुळे ही भूमिका घृणास्पद व विघातक अशी आहे. अशा विचारामुळे व्यवस्थापन ही केवळ मानसशास्त्रीय हातचलाखी ठरते व त्याची नैतिक पातळी खाली येते. मानसशास्त्रीय क्लुप्त्यांचा उपयोग करून व्यवस्थापनाने आपले वर्चस्व गाजवायचे म्हणजे एक प्रकारची दडपशाहीच होय. परंतु 'य' तत्त्वज्ञानाचे सर्वांत महत्त्वाचे वैशिष्टय म्हणजे संघटनेतील बहुतेक सर्वांना काहीतरी चांगले काम केले तर आपल्या जीवनाचे सार्थक होईल असे वाटते आणि ते खरेच आहे. कारण तसे नसेल तर व्यवस्थापन शक्यच होणार नाही. आधुनिक समाजरचनेमध्ये संघटनेच्या व्यवस्थापकाला एक नवीन दृष्टी व नैतिक पाठबळ देण्याचे महत्त्वाचे काम या सिद्धांताने केलेले आहे. प्रत्येक व्यक्तीला आपले स्वत्व न गमावता संघटनेची उद्दिष्टे गाठणे शक्य आहे असे मग्रेगरने ठामपणे सांगितले आहे. 'य' सिद्धांताच्या मर्यादा विचारात घेता असे दिसेल की, बऱ्याच संघटनांत उद्दिष्टांची एकरूपता असत नाही. आणि अशी उद्दिष्टांची एकरूपता शक्य झाल्यास कामगार-संघटना व त्यांचे पुढारी यांचे भवितव्य धोक्यात येईल. 'य' सिद्धांतात मांडलेली गृहीते अंतिम नसून त्यांमध्ये कालमानाप्रमाणे बदल होऊ शकतो हे मग्रेगरने मान्य केलेलेच आहे.

वरील विवेचनावरून आपल्या लक्षात येईल की, प्रत्येक व्यवस्थापनाने आपल्या संघटनेतील कामगाराबाबत योग्य असा मानवी दृष्टिकोन बाळगला पाहिजे व त्यांच्यासंबंधीची त्याची भूमिका स्पष्ट असली पाहिजे. भारतामध्ये बहुसंख्य व्यवस्थापकांचा कामगाराकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन अद्यापि 'क्ष' सिद्धांतामधील गृहीतांवरच आधारलेला दिसतो. परंतु दिवसेंदिवस आर्थिक प्रलोभने व छडी (carrot and stick) ही कामे करून घेण्याची हत्यारे बोथट होत चालली आहेत, त्यामुळे आधुनिक

अनुक्रमणिका

व्यवस्थापकांनी कामगाराबाबतच्या आपल्या दृष्टिकोनात बदल केला पाहिजे व त्या दृष्टीने त्यांना 'य' सिद्धांतात मग्रेगरने मांडलेली गृहीते मार्गदर्शक ठरतील असा विश्वास वाटतो.

संदर्भ :

1) The Human side of Enterprise–Prof. Douglas Mc Gregor.
2) The Professional Manager–Prof. Douglas Mc Gregor.
3) Management : Task, Responsibilities and Practices –Peter Drucker.
4) Human Relations At Work–Kaith Davis.
5) व्यवस्थापन तत्त्वज्ञ — स. आ. सप्रे.

साभार पोच

* **'कमळकळा'** (तीन दीर्घकथा) – डॉ. सुभाष सावरकर; समीर प्रकाशन, अमरावती; १९८१; पृ. १४१; किं. १६ रु.
* **'जजमेंट'** (कथासंग्रह) – डॉ. सुभाष सावरकर, समीर प्रकाशन, अमरावती; १९८१; पृ. १२४; किं. १४ रु.
* **'पांगोरे'** – (लेखसंग्रह) – बाबा भांड, धारा प्रकाशन औरंगाबाद, ४३१००१; १९८१; पृ. ९५; किं. १४ रु.
* **'गावातल्या गोष्टी'** (कथासंग्रह) – ना. धों. महानोर, धारा प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८१; पृष्ठे ९९; किं. २२ रु.
* **'चुकार'** (कादंबरी) – गणेश आवटे; धारा प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८१; पृ. १३८; किं. १८ रु.
* **'मिशी हरवली आहे'** (बालनाट्य)– सूर्यकांत सराफ; धारा प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८१; पृ. ४०; किं. ४ रु.
* **'माती'** (कथासंग्रह)– सुरेश जाधव; अक्षर प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८१; पृ. १३०; किं. १२ रु.
* **'स्वरांत'** (कथासंग्रह) – शैला लोहिया; अक्षर प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८१; पृ. ९२; किं. ११ रु.
* **'पाणीच पाणी'** (एकांकिकासंग्रह) – वा. रा. सोनार; धारा प्रकाशन औरंगाबाद; १९८१; पृ. ६६; किं. ९ रु.
* **'परमेश्वरावर मात'** – ए. हरनाथ ए. सूर्यनारायण, अनु. डॉ. शरद अभ्यंकर, श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९८१; पृ. ३२; किं. ५ रुपये.
* **'समन्दे तलाश'** (लेखसंग्रह)– द. ग. गोडसे; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९८१; पृ. २४३; किं. ३० रु.
* **'राब'** (कादंबरी)– अनंत मनोहर; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे; १९८१; पृ. ४१३; किं. ४० रु.
* **'संसद'** – ताराबाई साठे: कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे; १९८१; पृ. २४८; किं. २५ रु.
* **'ओंजळधारा'** (कथासंग्रह) –जी. ए. कुलकर्णी, कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे १९८१; पृ. १६६; किं. १८ रु.
* **'पेशवेकालीन गुलामगिरी व अस्पृश्यता'** – डॉ. पी. ए. गवळी; प्रचार प्रकाशन, कोल्हापूर; पृ. ९८; किं. ३५ रु.
* **'आपुन तर माणसं हाय !'** (स्वगत–संग्रह) – प्रा. माधव थोरात; मल्लिकार्जुन प्रकाशन, कराड (सातारा); १९८१; पृ. ५३; किं. ८ रु.

अनुक्रमणिका

मराठी बखरीतील लोकसाहित्याचा अंतःप्रवाह

बापूजी संकपाळ

प्राचीन मराठी साहित्याच्या दालनात मराठी बखरसाहित्याने आपले स्वयंपूर्ण व स्वतंत्र असे अस्तित्व प्रस्थापित केलेले आहे. एक स्वतंत्र वाङ्मय-प्रकार म्हणून समीक्षकांनी त्यास मान्यताही दिलेली आहे. स्वतःच्या अंगभूत अशा व्यवच्छेदक गुणांमुळे या साहित्यास इतिहास आणि वाङ्मय अशा दोन्ही दृष्टींनी महत्त्व प्राप्त झालेले आहे.

आशय आणि अभिव्यक्ती ह्या वाङ्मयीन समीक्षेतील संज्ञा वापरून बोलावयाचे, तर 'इतिहास' हा आशय व कथात्मक निवेदन ही अभिव्यक्ती मराठी बखरींनी अत्यंत नेटकेपणाने पेललेली दिसते.

प्राचीन मराठी साहित्याचा विचार करता आज तरी काव्याच्या तुलनेने गद्यवाङ्मय अत्यंत मोजकेच उपलब्ध आहे जे गद्यवाङ्मय आज आपल्या हाती आहे, त्यात बखरसाहित्याचा फार मोठा भाग आहे.

बखरीसारख्या ऐतिहासिक आशयावरच्या लौकिक लेखननिर्मितीसाठी अनुकूल वातावरण आणि योग्य भूमी तयार व्हावी लागते. ज्या काळामध्ये समाजाच्या, व्यक्तीच्या स्वतंत्र विचारशक्तीच्या विकासाला अत्यंत अनुकूल असे वातावरण असते, त्याच काळात गद्यसाहित्याचा विकास होतो.[1] ते अनेकांगांनी भरभराटीस येते. विविध विचारप्रणालींचे विविध अभिव्यक्तींचे, आविष्कारांचे त्यास धुमारे फुटू लागतात.

राजा शिवछत्रपतींच्या कर्तृत्वाने महाराष्ट्राच्या भूमीत हे वातावरण तयार झाले. नवविचारांचे वारे सह्याद्रीच्या कडेपठारावरून वाहू लागले. स्वदेश, स्वधर्म आणि स्वभाषा यांच्या विचाराला अनुकूल वातावरण निर्माण झाले. मराठी माणसाची मरगळलेली मने उभारी धरू लागली. त्यांच्यामधील अस्मिता जागी झाली. मराठी भाषेला राजसिंहासनी विराजमान होण्याचे अहोभाग्य लाभले.

शिवछत्रपतींच्या युगंधर कर्तृत्वाचा व त्यांनी निर्माण केलेल्या वातावरणाचा परिणाम मराठी बखरकारांच्या प्रतिभेवर आणि प्रज्ञेवर झाल्याचे प्रत्यंतर शिवकालीन मराठी बखरींत प्रकर्षाने येते.

यादवकालात उगम पावलेली, बहामनी कालात आपले स्वतंत्र रूप गवसलेली ही वाङ्मयधारा शिवकालात नव्या जोमाने वाहू लागलेली दिसते.

साहित्याची जोपासना करणे, त्याचे आवर्जून जतन करणे, हे त्या त्या कालातील समाजाचे कर्तव्य आहे. शिवपूर्वकालात या कर्तव्याचा विसर पडल्यामुळे महिकावतीच्या बखरीचा लेखक (बखरकार) केशवाचार्य याची 'सत्य सरस्वती' वाणी लुप्त झाली होती. परंतु शिवकालात ती अनेकांच्या मुखांतून, लेखणीतून खळाळून वाहू लागली.

पुढे पेशवेकालात स्वराज्याचे साम्राज्य झाले. लोकव्यवहार वाढला. पत्रव्यवहार अफाट झाला. राजकारणे दाही दिशांना खेळू लागली. वीरश्रीचे वैभव वाढले. तसेच मराठी बखरकारांच्या वाणीलाही वैभवाचे तेज चढले. ती अधिक प्रौढ झाली. रसाळ कथानुसंधानामुळे ती अधिक रमणीय बनली.[2] बखरसाहित्याचा उद्‌गमच कथाकथन प्रेरणेतून झाला असल्यामुळे प्रारंभिक अवस्थेत इतिहासकथानिवेदनात लोकसाहित्यातील लोककथांची भाषाशैली आत्मसात करणे हे अत्यंत स्वाभाविक होते.

लीळाचरित्र, स्मृतिस्थळ या ग्रंथांमधील 'वार्ता' व 'आख्यायिका' लेखनाची भाषा ही लोककथांच्या बोलीभाषेच्या जवळची आहे. या ग्रंथांमधील 'लीळा' व 'स्मृती' यांच्या निवेदनशैलीचा घाट हा कथात्मक लोकसाहित्याचा आहे असे म्हटले तर वावगे ठरू नये असे वाटते.

महिकावतीची बखर आणि राक्षसतागडीची बखर यांत बोलीभाषेबरोबरच 'फार्सी' ही भाषाही सहजगत्या, स्वाभाविकपणे अवतरली आहे. पुढे शिवराज्याभिषेकापर्यंत राजदरबाराची व राजकाजाची भाषा ही 'फार्सी' भाषाच होती.

शिवकालात जनसामान्यांचा राजदरबाराशी संबंध आला. त्यांची मऱ्हाठमोळी बोलीभाषा ही राजदरबारी वावरू लागली. बखरकार हे तर प्रत्यक्ष राजदरबारी असल्याने मऱ्हाठमोळी बोलीभाषा आणि राजदरबारी-फार्सी भाषा यांचा घनिष्ठ

संबंध मराठी बखरींत ठळकपणे दृग्गोचर होतो. त्यामुळे ९१ कलमी बखरीत व सभासद बखरीत लोकजीवनातील अनेक संकेत, संकल्पना यांबरोबर लोकसाहित्यातील बोलीभाषेला, कथात्मक निवेदनशैलीला एक स्वतंत्र घाट (Form) प्राप्त होत असल्याचे आढळते. शिवकथेच्या आविष्कारातील आकृतिबंधांना बांधणारी रेषा शिवकालीन बोलीभाषेची आहे,[३] हे श्री. द. ग. गोडसे यांचे विधान केवळ ९१ कलमी बखरीच्या संदर्भापुरतेच मर्यादित राहात नाही,तर ते सभासदी बखरीसही लागू होणारे आहे. किंबहुना थोड्या–अधिक प्रमाणात पेशवेकालीन मराठी बखरींनाही लागू पडते.

राजदरबारी फार्सी भाषेचा दिमाख आणि दरबारी घाट, राज्यव्यवहार–कोशाने प्रदान केलेले संस्कृत भाषेचे नवे परिमाण यामुळे पेशवेकालीन बखरींत लोकजीवनातील मऱ्हाठमोळी बोलीभाषा, राजदरबारीची फार्सी भाषा आणि सांस्कृतिक वारशाची संस्कृत भाषा या भाषाभगिनींचा त्रिवेणी संगम झालेला आढळतो.

बखरकारांचा व्यासंग, अभ्यास, बहुश्रुतता, पांडित्य, व्युत्पन्नता, काव्यात्म दृष्टी व बहुभाषित्व यांमुळे त्यांच्या बखरनिवेदनास विविधरंगी, विविधढंगी गुणसंपन्नता लाभली आहे. त्यांची निवेदनशैली कधी मऱ्हाठमोळे रूप घेऊन येते, कधी नागर–नटवे रूप धारण करते, कधी ती अनलंकृत असते तर कधी संस्कृत साहित्यातील अलंकारांचे साजशृंगार लेऊन येते.

तथापि, बखरींनी आपला मूळ कथात्मक घाट सोडला नाही. कथानिवेदनास पोषक ठरणारी भाषाशैली ही लोकसाहित्याची भाषाशैली होती. ती मराठी बखरींनी कशी जोपासली आहे त्याचे साधार विवेचन असे करता येईल.

विशिष्ट आशयाची अभिव्यक्ती कशी झाली आहे यावर त्या साहित्यकृतीची गुणवत्ता ठरत असते. या दृष्टीने, इतिहासातील मूळ आशयाची समर्पक व यथार्थ अभिव्यक्ती करताना मराठी बखरींनी साधी सुटसुटीत, लयबद्ध रचना; प्रासात्मक जडणघडण व शब्दांचे नादमाधुर्य यांचा प्रत्यय घडविला आहे.

उदाहरणार्थ, शिवाजी महाराजांनी कुतुबशहाच्या भेटीस जातेवेळी बरोबर घेतलेले हत्ती, घोडे यांचे वर्णन पाहा :– "घोडे एकापरीस एक बलोन्मत्त, भातभातीचे, तरुण नटनागर उड्डाण करीत वायुवेगे समान. हत्ती पलखदंती, काळे काजळासारखे, उत्तम उन्मत्त, पंचरंगी रंगविले. आरक्त शेंदुरे डवरिले."[४] या अभिव्यक्तीत संस्कृतप्रचुर नादमधुर आणि प्रासात्मक लयबद्ध शब्दरचनेने एक प्रकारचे नागर नटवे रूप धारण केले आहे. तसेच, ' थोकत थोकत मिरवत महाराज निघि चालिला" या अभिव्यक्तीत आणि "वाजत गाजत साजत आज तया जतन करुनि आणा हो।" या मोरोपंतांच्या विराटपर्वातील अभिव्यक्तीमध्ये विलक्षण साधर्म्य आहे असे दिसते.

रघुनाथ यादवाच्या पाणिपतच्या बखरीतील[५] 'शेलक्या ' विशेषणांनी सजलेली दुडक्या चालीची निवेदनशैली लयबद्धता, नादमाधुर्य व गतिमानता साकार करते. एवढेच नव्हे तर, पानिपतच्या रोखे दुडक्या चालीने निघालेल्या भीमथडीच्या तट्टाणांची चाल नजरेसमोर साक्षात उभी करते.

श्रीशिवाजी-प्रताप[६] या बखरीतील शिवाजी महाराजांच्या बालरूपाचे वर्णन आणि कवी मध्वमुनीश्वरांच्या 'चिमणासा राम' या पदातील श्रीरामाच्या बालरूपाचे वर्णन हे लोकसाहित्यातील स्त्री-गीतांशी आपले नाते जोडतात. केवळ इतिहास –आशयाचेच नव्हे, तर अभिव्यक्तीतील काव्यात्मतेचे दर्शनही विलोभनीय ठरावे असे आहे.

मराठी बखर–साहित्याच्या बांधाबांधावर असे मनोहारी काव्याचे ताटवे फुललेले आहेत. इतिहासातील वास्तवाचे भान राखूनही मराठी बखरींनी काव्याशी स्पर्धा करावी, इतपत त्या तोलामोलाच्या ठराव्यात यात तिळमात्र संशय नाही.

मराठी बखरीच्या अभिव्यक्तीचे एक स्वतंत्र रूप आहे. त्याचे तत्कालीन लोकजीवनाशी व बोलीभाषेशी जे नाते आहे, ते जाणवावे इतके ठळक आहे. विविध बखरींमधील अनेक उदाहरणे देता येतात. काही उल्लेखनीय उदाहरणे :—

'कोयनेच्या काठाने कराडी पावता करविला.'[७]

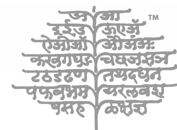
'फौज जिकडील तिकडे बेनिगेने बुडाले, मेले गेले.'[८]

'घरी जप्ती पाठविली. लुटली. जाळली.'[९]

'हल्ला करून किल्ला घ्यावा.'[१०]

'धीट होऊन नीट फौजेत चालून घेतले'[११]

'चाले चाले झाशीस आले.'[१२]





'हरिपंततात्यास मसलत तोलेना.'[१३]

'आधी घ्यावा अलख, मग घ्यावा पालख, मग घ्यावा चंदन, मग घ्यावा वंदन.'[१४]

अशी लयबद्ध, प्रासात्मक निवेदनशैलीने नटलेली अभिव्यक्ती अनेक बखरींत आढळते. तीमधील शब्द-सौंदर्य व अर्थसौंदर्य यांमुळे मराठी बखरींना वाङ्मयीन लालित्य प्राप्त झालेले आहे. तद्वत, लोक-साहित्यातील कथात्मक निवेदनाचा ढंग स्वीकारून आलेल्या अभिव्यक्तीत बोलीभाषेची परंपराही तित-कीच नेटकेपणाने सांभाळलेली आढळते. या परंपरेचा धागा हाती बळकटपणे धरून पेशवेकालातही मराठी बखरींची वाटचाल पुढे चालू राहिली आहे. याचे प्रत्यंतर भाऊसाहेबांच्या बखरीत पुढीलप्रमाणे येते. उदा., 'रसद चालेना. कही येईना. किल्लाही येईना.' 'दृष्टी देखिल्या गवसेना. दृष्टीवेगळे मिळेना.' 'ज्यास धन्याची मर्जी, त्यास आम्ही राजी.' 'गोष्ट तो साधेना, मसलत सुचेना.' तसेच, 'दिवसा आन गोड लागेना, रात्री झोप येईना.' 'रात्री झोप नाही. दिवसा उसंत नाही.'

अशा अनेक उदाहरणांमधून लोककथांच्या निवेदनशैलीचा प्रत्यय मराठी बखरींत येतो. भाऊ-साहेबांची बखर, मल्हार रामराव चिटणीसांच्या सर्व बखरी, शिवदिग्विजय, थोरले शाहू महाराज यांची बखर, हरिवंशाची बखर, सोहनीकृत पेश-व्यांची बखर, होळकरांची कैफियत इत्यादी बखरीं-मधून ह्याचे प्रत्यंतर ठळकपणे येते.

मराठी बखरसाहित्याचे लोकसाहित्याशी नाते सांगणारा आणखी एक दुवा म्हणजे बखरींमधील 'दृष्टान्त' होय. ऐतिहासिक आशयाची अभिव्यक्ती या दृष्टान्तांनी नेमकी साधली आहे. समर्पक व सत्याच्या निकट असणारा भावार्थ वाचकांच्या मनावर बिंबविण्याचे बळ या दृष्टान्तांमधून प्रत्य-यास येते. या दृष्टान्तयोजनेत रामायण-महाभार-ताचे सांस्कृतिक आणि ऐतिहासिक साहचर्य आढ-ळते. तसेच महाराष्ट्राच्या लोकजीवनात प्राचीन काळापासून शतकानुशतके रामायण–महाभारताच्या कथा मौखिक रूपात लोककथांमधून परंपरेने सांगि-तल्या जात होत्या. बखरकारांच्या समकालीन लोक-जीवनातही आख्यानांमधून या कथांचे अवतरण होत होते. या कारणांमुळे मराठी बखरींच्या व्यक्तीच्या शैलीचे नाते हे पुराणांशी नव्हे, तर कथात्मक लोकसाहित्याशी अधिक जवळचे आहे.

लोकसाहित्याबरोबरच अभिजात संस्कृत साहित्या-मधील अनेक दृष्टान्त मराठी बखरींत आढळतात. त्यांचे अन्योन्य नाते समजावून घेतले, की बखरींचे लोकसाहित्याशी असणारे नाते अधिक स्पष्ट होते. पुढील उदाहरणे पाहा.

'शहाजी राजांच्या निधनाचे वृत्त ऐकताच जिजाबाई **कदलीस्तंभातुल्य** भूमीते अचेतना पडली.'[१५]

'घोरांदार युद्धातील रक्तपाताने **धरादेवी शोणितकुंकुमे** विराजली.'[१६]

'छत्रपती शिवाजी महाराजांच्या आनंदाचा **उदधि** उचंबळोन ते **गजशावकतुल्य** डुलो लागले.'[१७]

याप्रमाणेच 'महाराज कुतुबशहाच्या भेटीस गेले तेव्हा द्वितीय **गगनवासी प्रभाकर** भासले. तर, पानिपतावरील रणसंग्रामात भाऊसाहेब '**कल्पांतीचा आदित्य**' भासले.

अशा अनेक दृष्टान्तांनी मराठी बखरींचे देशि-कार लेणे सजविले गेले आहे. त्यांत गगन, सूर्य, चंद्र, तारे, उडुगण, कौस्तुभमणि, मौक्तिक, मेरु पर्वत, पर्जन्य, मेघ, विद्युल्लता, सागर, नदी, प्रलय, अग्नी, अमृत, खद्योत, कमल इत्यादी ठळक उपमाने दृष्टान्तासाठी बखरकारांनी उपयोजिली आहेत. लोकजीवनातील दैनंदिन जीवनव्यवहारातही या उपमानांचे नाते जवळचे होते. त्याकडे बखरकारांनी जाणीवपूर्वक लक्ष वेधलेले आहे. आपल्या बखरींत लोकजीवनातील अनेक दृष्टान्तांचे उपयोजन करून इतिहासनिवेदनाची प्रत्ययकारिता बखरकारांनी अधिक परिणामकारक केलेली आहे.

शिवकालात काय किंवा पेशवेकालात काय, मोठ्या प्रमाणात असणारा शेतकरीवर्ग मराठ्यांच्या इतिहासात आपली कामगिरी बजावीत होता. एका हातात नांगर आणि दुसऱ्या हातात तरवार घेऊन मराठी 'दौलती'च्या अभिवृद्धीसाठी त्याने पराक्रम केले. त्याचे भावविश्व त्याच्याच बोलीभाषेतील दृष्टान्तांनी बखरकारांनी सार्थ व समर्थपणे उभे केले आहे. पुढील उदाहरणांनी या विधानाची समर्पकता पटते.

'जसा कुणबी विळचाने शाळवाचे पीक कापितो तसे डोके कापित गेले.' (भाऊसाहेबांची बखर, पृ.७६)

अनुक्रमणिका

'पायदळ कडब्यासारखे कापले.' (होळकरांची कैफियत, पृ. १०)

'जसे शेतास माळा तसे किल्ले मुलखास माळा.' (चित्रगुप्त बखर व शेडगावकर बखर, पृ. १४९)

'मराठे लोक म्हणजे बाजरीचा कडबा सुकला. दिसावयास हिरवा, सरळ बारीक जसा तसे.' (शिवदिग्विजय, पृ. ३४०)

'दंडराजपुरी येथील हबशी हा घरातील उंदीर जैसा तैसा' (चित्रगुप्त बखर, पृ. ८५)

'तमाम गारुडी रान भारितो तसा प्रकार केला.' (भाऊसाहेबांची बखर, पृ. ३४)

'मोहळाच्या माशा उठतात त्याप्रमाणे सर्वांनी उडी घातली' (पाणिपतची बखर, पृ. ४९)

'हे बराबर असल्याने खिशात आग बाळगावी तसे आहे.' (सोहनीकृत पेशव्यांची बखर, पृ. ९७)

'जसा साडेतीन घटकेचा शिराळशेटीचा राजा तसे आमचे' (हरिवंशाची बखर, पृ. ५९)

अशी आणखी किती तरी उदाहरणे देता येतील. महाराष्ट्राच्या तत्कालीन लोकजीवनाचे नाते यात जोडलेले आढळते. त्यांच्या दैनंदिन व्यवहारातील हे दृष्टान्त बखरींनी शब्दबद्ध करून ठेवलेले आहेत.

मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासात पहिलीवहिली बखर म्हणून जिचा उल्लेख केला गेला आहे, त्या 'महिकावतीच्या बखरी'त आलेले काही दृष्टान्त उदाहरणार्थ,

'गोमीस पाय बहुत, चहुपायांनी गोम लंगडी होत नाही.' आणि 'सोयरा झाला तरी जेवणात–युद्धात नाही.' हे दोन्ही दृष्टान्त पेशवेकालीन 'भाऊसाहेबांच्या बखरीत'[१८] जसेच्या तसे आले आहेत. एवढेच नव्हे तर, इ. स. १८१८ च्या नंतर लिहिलेल्या 'शिवदिग्विजय' या बखरीतही ते आलेले आहेत.

या तीनही बखरी वेगवेगळ्या कालखंडांत निर्माण झालेल्या आहेत. महिकावतीच्या बखरीच्या निर्मितिकालापासून तीन–चारशे वर्षांनंतरचे निर्मितिकालाचे अंतर असूनही हे दृष्टान्त जसेच्या तसे येतात, याचे आदिकारण म्हणजे महाराष्ट्राच्या लोकजीवनात, बोलीभाषेत हे दाखले परंपरेने जतन करून ठेवलेले आहेत.

लोकजीवनातून स्फुरलेल्या लोकसाहित्याचा अंतः-प्रवाह बखरवाङ्मयाच्या तळातून हा असा सुप्तपणे वाहात आलेला आहे. या प्रवाहाच्या माध्यमातून सनातन जीवनमूल्ये आणि नीतिमूल्ये मराठी बखरकारांनी जोपासली आहेत. जतन केली आहेत. बखरींमधून येणाऱ्या आख्यायिका व दंतकथा यास सर्वसाक्षी आहेतच. अद्भुतता आणि फलश्रुती हा केवळ पुराणांचाच वारसा आहे असे समजायचे काही कारण नाही. लोकसाहित्यातील त्याचे साद-पडसाद पाहिले, की बखरीतील त्यांच्या उपयोजनाचे प्रयोजन स्पष्ट होते.

मराठी बखरींचे लोकसाहित्याशी असणारे नाते आणखी एका प्रत्यंतर–पुराव्याने सिद्ध होते. तो पुरावा म्हणजे मराठी बखरकारांनी लोकजीवनातील बोलीभाषेचा, तीमधील म्हणींचा केलेला उपयोग हा होय. सुभाषिते आणि म्हणी या लोकजीवनाशी, त्यातील जीवनानुभवांशी निगडित असतात. बखरकारांनी संस्कृत सुभाषिते व हिंदी दोहे वगैरे तर स्वीकारलेच, पण महाराष्ट्रातील तत्कालीन बोलीभाषेतील म्हणींचे उपयोजन करून अनुभवाची उत्कटता अभिव्यक्त केली आहे. त्यामुळे त्यांच्या इतिहासनिवेदनास अनुभवसंपन्नतेबरोबर अल्पाक्षर-रमणीयता, चटकदारपणा व मार्मिकता प्राप्त झाली आहेत. ऐतिहासिक आशयाची अभिव्यक्ती अधिक नेटकी, अधिक जोमदार व जोरकस झाली आहे. याचे प्रत्यंतर पुढील उदाहरणांवरून येईल. उदा:–

'सोड आऊत हो मोरोबाचा राऊत.' (मराठी साम्राज्याची छोटी बखर, पृ. १२)

'वीरश्रीचे सरदार जीवावर उदार.' (तत्रैव, पृ. २१)

'अनंगपाळ बारा वजिरांचा काळ.' (शेडगावकर बखर, पृ. ३)

'बारभाई त्यांनी बुडविली चंदरराई.' (तत्रैव, पृ. २१)

'पिकेल डोण तर खाईल कोण ?
न पिकेल डोण तर राहील कोण ?
(जावळीकर मोरे यांची छोटी बखर. पृ. २२)

'येकीकडून आड येकीकडून विहीर.' (भाऊसाहेबांची बखर, पृ. ६)

'नकटे असावे पण धाकटे नसावे.' (तत्रैव, पृ. ५६)

'दे माय धरणी ठाय.' (तत्रैव, पृ. १०९, १६६)

'कुऱ्हाडीचा दांडा गोतास काळ.' (शिवदिग्विजय– पृ. १४३)

'मेला तरी औषधावाचून खरूज गेली.' (तत्रैव, पृ. १४६)

'मोळाचे पोटी केरसुणी.' (तत्रैव, पृ. ४०८)

'सोन्याचे ताट झाले तरी कुडाचे उठिंगण पाहिजे.' (सोहनीकृत पेशव्यांची बखर, पृ. ४७)

'वाळकाचे चोरीस बुक्क्याचा मार.' (होळकरांची कैफियत, पृ. १५६)

'सोम्या मारी गोम्याला प्रायश्चित्त राजधराला.' (तत्रैव, पृ. २५)

महाराष्ट्रात मराठी सत्ता उदियमान झाली. पेशवेकालात तिचे साम्राज्यात रूपांतर झाले. मराठी सत्तेचा चढउतार रेखांकित करणाऱ्या बखरींचे इवलेसे रोपही चहुअंगांनी बहरले. मराठी सत्तेच्या कालखंडात बखरकारांचा जसा राजदरबाराशी संबंध आला तसा जनसामान्यांचाही राजदरबाराशी संबंध आला होता. त्यामुळे दरबारीची भाषा जनसामान्यांच्या बोलीभाषेत मिसळणे आणि मऱ्हाठमोळी बोलीभाषा दरबारात रुजू होणे सहज शक्य झाले. त्याचे प्रत्यंतर मराठी बखरीत ठायी ठायी येते.

जेव्हा औतकरी, शेतकरी, कामकरी हे सरदार, शिलेदार व सैनिक बनून मराठ्यांच्या इतिहासाशी निगडित झाले, तेव्हा त्यांच्या बोलीभाषेचा, त्यांच्या जीवनानुभवांचाही मराठी बखरींनी सन्मान केला. यामुळे मराठी बखरीतील बखरकारांचे इतिहासाचे निवेदन अधिक कौशल्यपूर्ण व प्रत्ययकारी झाले आहे.

सारांश, संस्कृत भाषेचा शुभ्रधवल गंगौघ, फार्सी भाषेचा निळाशार यमुनौघ हे वरवर दिसून येतात. मराठी बखरींच्या समीक्षकांनी आजवर प्रामुख्याने त्यांचाच विचार केला आहे, परंतु, या 'त्रिवेणी' संगमातील महाराष्ट्राच्या मऱ्हाठमोळ्या लोकजीवनातील लोकसाहित्याची लुप्त 'सरस्वती' ही या निमित्ताने आपल्यापुढे प्रकट केली आहे.

संदर्भ

१. कुलकर्णी वा. ल., टीका आणि टिप्पणी, पृ. ३३
२. पोतदार द. वा., मराठी गद्याचा इंग्रजी अवतार, पृ. ८
३. गोडसे द. ग., गतिमानी, पृ. ५५
४. (संपा.) साने का. ना., चित्रगुप्त–बखर, पृ. १११.
५. (संपा.) हेरवाडकर र. वि., पाणिपतची बखर, पृ. ५३
६. (संपा.) नंदुरबारकर – दांडेकर., श्रीशिवाजी प्रताप, पृ. ६२
७. (संपा.) कुलकर्णी भीमराव, सप्तप्रकरणात्मक चरित्र, पृ. ६२
८. (संपा.) तत्रैव, छत्रपती थोरले संभाजी चरित्र, पृ. १४
९. (संपा.) तत्रैव, तत्रैव, पृ. १४
१०. (संपा.) साने का. ना., थोरले शाहू महाराज यांचे चरित्र, पृ. २१
११. (संपा.) हेरवाडकर र. वि., पाणिपतची बखर, पृ. २७
१२. (संपा.) केळकर य. न., होळकरांची कैफियत, पृ. ३७
१३ (संपा.) तत्रैव , तत्रैव , पृ. ७१
१४. (संपा.) भावे वि. ल. शेडगावकर बखर, पृ. ११४
१५. (संपा.) साने का. ना., चित्रगुप्त–बखर, पृ. ८४
१६. — तत्रैव — , तत्रैव — , पृ. ९०
१७. — तत्रैव — , — तत्रैव , पृ. ९१
१८. संपा. जोशी – चितळे, भाऊसाहेबांची बखर, पृ. ४५ व ११३

संध्या काणे

ताओ ऑफ फिजिक्स*

पश्चिमेतील आधुनिक शास्त्रांतील विविध शाखांतील विचार आणि पूर्वेतील प्राचीन शास्त्रांतील वेगवेगळ्या शाखांत व्यक्त झालेले विचार ह्यांच्यात तुलना करण्याचा एक नवीन वैचारिक कल (ट्रेन्ड) हल्ली निर्माण झाला आहे. फ्रिट्जोव्ह काप्रा यांच्या १९७५ साली प्रकाशित झालेल्या 'ताओ ऑफ फिजिक्स' ह्या पुस्तकातही पौर्वात्य तत्त्वज्ञान व आधुनिक पदार्थविज्ञान (मॉडर्न फिजिक्स) ह्यांतील काही विचारांचा तुलनात्मक अभ्यास केलेला आहे. ह्या पुस्तकाची ओळख करून घेणे वाचकांच्या दृष्टीने उचित ठरेल.

हे पुस्तक चाळता चाळताच आपल्या परिचयाची अनेक भारतीय नावे आपल्या दृष्टीस पडतात. अर्पणपत्रिकेतच अली अकबरखाँ, कृष्णमूर्ती व फिरोझ मेहता यांचा निर्देश आहे. पुढे पुस्तक वाचत असताना डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन्, महेश योगी, महर्षी अरविंद आणि कृष्णमूर्ती ह्यांच्या ग्रंथांतील विविध संदर्भ, उतारे वा वाक्ये आपल्यास दिसतात. यांखेरीज नटराज, प्रकृति-पुरुष, त्रिमूर्ती (महेश्वर) ह्या शिल्पांच्या चित्राकृतीही समाविष्ट आहेत. आणखी एक महत्त्वाचे चित्र काप्रांनी स्वतः, नटराजाचे स्केच् व वैश्विक प्रारणातील मूलकणांचे पथ (कॉस्मिक रेडिएशनच्या पार्टिकल्स्च्या ट्रॅक्स) यांच्या कोलाजमधून केलेले आहे. अर्थात ह्याबरोबरीने बौद्ध, चिनी, ताओ व झेन प्रणालींतील तत्त्वज्ञांचेही उल्लेख आहेतच. अशी परिचयातली व आपल्याला आदरस्थानी असलेल्या व्यक्तींची नावे दिसताच पुस्तक वाचण्याच्या उत्सुकतेबरोबर एक प्रकारची आपुलकीही वाटू लागते.

पुस्तकाचे लेखक प्रा. (डॉ.) फ्रिट्जोव्ह काप्रा हे पदार्थविज्ञानातील तज्ज्ञ असून त्यांनी व्हिएन्ना विद्यापीठाची पीएच्. डी. १९६६ साली घेतली. त्यानंतर त्यांनी पॅरिस, सांताक्रूझ (कॅलिफोर्निया), स्टॅनफर्ड इत्यादी विद्यापीठांतून तसेच लंडनच्या इंपीरिअल कॉलेजमध्ये संशोधन केलेले आहे. संशोधनातील प्रबंधांखेरीज त्यांनी आधुनिक पदार्थविज्ञान व पौर्वात्य तत्त्वज्ञान ह्यांतील साम्य विशद करणारे कित्येक लेख लिहिले आहेत. इंग्लंड व अमेरिकेत त्यांनी ह्या विषयांवर अनेक व्याख्यानेही दिली आहेत.

'ताओ ऑफ फिजिक्स' ह्या पुस्तकाचे त्यांनी तीन प्रमुख विभाग केलेले आहेत. पहिल्या विभागात विषयाची ओळख व हे पुस्तक लिहिण्यामागचा हेतू लेखकाने सांगितला आहे. दुसऱ्या भागात पौर्वात्य अध्यात्मातील ध्यानसाधना व आधुनिक पदार्थविज्ञानात आवश्यक असलेले अत्यंत गुंतागुंतीचे व आधुनिक उपकरणांनी सज्ज असे प्रयोग करण्यासाठी लागणारे शिक्षण, प्रशिक्षण व मानसिक घडण ह्या गोष्टींची समांतरता दर्शविली आहे. दोन्ही कार्यपद्धतींतील साम्य दाखविले आहे. शिवाय दोहोंतून येणाऱ्या अनुभूतीचे वर्णन करण्यास पडणारी भाषेची व गणितशास्त्राची मर्यादा, अपुरेपणा विशद करण्याचा प्रयत्न केला आहे. तिसऱ्या भागात दोन्ही प्रणालींतील काही विचारांतील समांतरता समजाविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

ह्या परिचयलेखात थोड्याफार फरकाने हाच क्रम अनुसरला आहे.

* द ताओ ऑफ फिजिक्स : डॉ. फ्रिट्जोव्ह काप्रा; वाइल्डवुड हाऊस पब्लिकेशन, लंडन (थर्ड फॉंयना एडिशन) १९७८; पृष्ठे ३५२; किंमत १.२५ पौंड, ३.५० डॉलर्स.





अनुक्रमणिका

काही वर्षांपूर्वी एका संध्याकाळी समुद्रकिनारी लाटांकडे पाहत असताना प्रा. काप्रांना साक्षात्कार झाला की, आपल्या भोवतालचे सर्व काही लयबद्ध (ऱ्हिद्‌मिक, पिरिऑडिक) आहे. आधुनिक पदार्थविज्ञानही आपल्याला सांगते की, पृथ्वीवरील प्रत्येक वस्तू ही सतत कंपन पावणाऱ्या मूलकणांची बनलेली असते; परंतु ह्याची त्यांना त्या वेळी अचानक प्रचिती (रिअलायझेशन) आली.

सैद्धान्तिक पदार्थविज्ञानाचा (थिऑरिटिकल फिजिक्सचा) कित्येक वर्षांचा सूक्ष्म व सखोल अभ्यास आणि पौर्वात्य अध्यात्म–तत्त्वज्ञानातही विशेष रस असल्याने प्रा. काप्रांना दोहोंतील कित्येक विचारांतील साम्य प्रकर्षाने जाणवले. हे साम्य सर्वांपुढें मांडण्यासाठी हे पुस्तक त्यांनी लिहिले. त्यांचा आणखी एक हेतू असा की, आधुनिक पदार्थविज्ञान (विशेषतः इ. स. १९०० पासून पुढे) व त्यातून विकसित झालेले तंत्रज्ञान ह्यांचा आजच्या (विशेषतः पाश्चिमात्य) समाजावर जो परिणाम झाला आहे, त्यातून एक वैफल्याची भावना रुजली आहे. विशेषतः अणुबाँबनिर्मितीमुळे! आणि त्यातून सर्वच आधुनिक पदार्थविज्ञान विध्वंसक– हिंसक प्रवृत्ती निर्माण करणारे आहे, अशा तऱ्हेची एक डागाळलेली प्रतिमा सर्वांच्या मनात तयार झालेली आहे. ही भावना दूर करण्यासाठी त्यातील काही विचार व पौर्वात्य अध्यात्मवादातील काही कल्पना ह्यांतील समांतरता दाखवून आधुनिक पदार्थविज्ञानाविषयी लोकांचा झालेला गैरसमज दूर करण्याचा काप्रांनी प्रयत्न केला आहे.

परंपरागत विज्ञानातील (क्लासिकल फिजिक्स) कल्पना कसकशा बदलत गेल्या व त्यातून आधुनिक पदार्थविज्ञानाचा कसा विकास झाला ह्याविषयी आतापर्यंत बराच ऊहापोह झाला आहे; पण आधुनिक पदार्थविज्ञानातील विचार आपल्याला पौर्वात्य तत्त्वज्ञानातील विचारांप्रत नेतात, ह्या स्वरूपाचा विचार क्वचित झाला. हे जे साम्य प्रा. काप्रांना तीव्रतेने जाणवले, ते लोकांपुढे विशद करणे हा ह्या पुस्तकामागचा त्यांचा आणखी एक उद्देश आहे.

पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानातही पौर्वात्य तत्त्वज्ञानातील काही विचार काही प्रमाणात आढळतात; परंतु महत्त्वाचा फरक असा की, अध्यात्मिक विचारधारांचे स्थान पाश्चिमात्य समाजात नाममात्र (किरकोळ) राहिले, तर पूर्वेत त्यांचे स्थान समाजात मध्यवर्ती होते.

पाश्चिमात्य देशांत १५ व्या शतकापर्यंत ॲरिस्टॉटलच्या विचारांचा प्रभाव समाजावर होता. त्यानंतर हळूहळू निसर्गातील घटनांचे निरीक्षण करून तसेच विविध शंकांचे निरसन निरनिराळे प्रयोग करून पाहण्याच्या पद्धती विकसित झाल्या. त्याच वेळी गणितशास्त्राचाही विकास होत गेला. दोहोंची सांगड घालून वेगवेगळे शास्त्रीय सिद्धान्त मांडले गेले. ह्यातूनच तंत्रज्ञानाची प्रगती होत गेली. त्यातूनच पुढे जगात आपण पाहत असलेल्या निरनिराळ्या वस्तू वा घटना यांची वर्गवारी, प्रतवारी वा मोजमाप करण्याची प्रवृत्ती वाढत गेली. अर्थात तंत्रज्ञानात ती आवश्यकही असते.

याउलट, पूर्वेत आध्यात्मिक विचारांचा प्रभाव होता व पाश्चिमात्य विचारसरणीशी अगदी विरुद्ध असा विचार तेथे निर्माण झाला. तो सबंध जगाकडे (विश्वाकडे) एकाद्या पूर्ण स्वयंचलित (सेल्फ सफिशिअन्ट) अशा क्रियाशील (डायनॅमिक) यंत्रणेप्रमाणे पाहतो. जगातील सर्व गोष्टी व घटना (ज्या आपण पंचेंद्रियांमार्फत जाणतो) एकमेकींशी निगडित असतात. त्या विश्वाच्या एकमेव अंतिम तत्त्वाचे (अल्टीमेट रीॲलिटी) विविध रूपांत प्रतिनिधीत्व करतात. आपण पाहत असलेले जग निरनिराळ्या घटना वा वस्तूंत विभागण्याची प्रवृत्ती आपल्या प्रत्येक गोष्ट मापण्याच्या (तोलण्याच्या), तिचे तोलनमापन वा वर्गवारी करण्याच्या मनोवृत्तीतून निर्माण झाली आहे.

हिंदू, चिनी, जपानी व झेन ह्या सर्व पौर्वात्य विचारधारांतील तपशीलांत (डिटेल्स) थोडाफार फरक असला, तरी सर्वांमध्ये अंतिम तत्त्वाची कल्पनाच मूल आहे. त्यांच्या मते, अद्वैताची जाणीव होणे, सर्व गोष्टींचा परस्परसंबंध जाणणे, जगातल्या विविधतेतही केवळ अंतिम तत्त्व जाणवणे हा फक्त बौद्धिक विकास नसून तो एक प्रत्यक्षानुभव आहे. ह्या प्रत्यक्षानुभवात व्यक्ती पूर्णपणे समरस (इन्व्हॉल्व्ह) होते. पौर्वात्यांच्या दृष्टीतून जगातली विविधता ही सर्व वस्तूंत होणाऱ्या सतत बदलामुळे निर्माण होते

व आपल्याला जाणवते. म्हणूनच हे विश्व मूलतः गतिशील (इन्ट्रिन्सिकली डायनॅमिक) आहे. त्याची सचेतनत्व, काल, बदल आणि सर्व घटना वा वस्तूंचा परस्परसंबंध ही महत्त्वाची वैशिष्टये आहेत. हे अध्यात्म विश्वाकडे एक अविभाज्य, क्रियाशील, जिवंत, स्वयंचलित, आत्मिक व वस्तुनिष्ठ सत्य म्हणून पाहते. आधुनिक पदार्थविज्ञानातल्या मूलभूत विचाराचीही हीच वैशिष्टये असल्याचे आपल्याला दिसून येते.

सचेतनत्व व बदल ह्या या विश्वाचा स्थायीभाव असल्यामुळे ह्या दोहोंसाठी लागणारे बल (फोर्स) ह्या विश्वाबाहेरील नसून तो पदार्थाचाच अंगभूत गुणधर्म आहे. ग्रीक तत्त्वज्ञानात मात्र हे बदल बाहेरून नियंत्रित केले जातात, जगाबाहेरील असतात अशी कल्पना होती.

ह्यावरून आपल्या लक्षात येते की, आधुनिक पदार्थविज्ञानाचा (अभ्यास) मार्गसुद्धा आपल्या हिंदुतत्त्वज्ञानातल्या भक्तिमार्ग, ज्ञानमार्ग वगैरे अंतिम तत्त्वाप्रत नेणाऱ्या मार्गासमान आहे. ताओ ह्या शब्दाचा अर्थही चिनी तत्त्वज्ञानात "हृदयाचा मार्ग" (मोक्षमार्ग) असाच आहे. बौद्ध धर्मात ह्यालाच "बुद्ध" होणे म्हणतात. ह्याच कारणासाठी प्रा. काप्रांना ह्या पुस्तकास "ताओ ऑफ फिजिक्स" हे नाव सुयोग्य वाटले असावे.

मनुष्याच्या मनाचे दोन कप्पे असतात. एक व्यावहारिक जगाशी संबंधित असतो, तर दुसरा सुप्तावस्थेत (सबकॉन्शस्) जागृत असतो. त्यांची अनुक्रमे शास्त्र व धर्माशी सांगड घातली जाते. पाश्चिमात्य संस्कृतीत धार्मिक स्वरूपाचे ज्ञान शास्त्रीय ज्ञानापेक्षा कमी (इनफिरिअर) लेखले जाते, तर पौर्वात्य संस्कृतीत ह्याच्या बरोबर उलट परिस्थिती दिसून येते.

हिंदू उपनिषदांत व बौद्ध धर्मात शास्त्रीय ज्ञान कमी प्रतीचे वा सापेक्ष ज्ञान समजतात आणि धार्मिक (आध्यात्मिक) ज्ञान उच्च प्रतीचे वा पारमार्थिक (ॲब्सोल्यूट) विशुद्ध समजले जाते.

व्यावहारिक ज्ञानाचे सापेक्षता हे महत्त्वाचे वैशिष्टय आहे. निरनिराळ्या वस्तू अथवा घटनांची तुलना किंवा वर्गवारी करताना आपण त्यांच्या वेगवेगळ्या गुणधर्मांनुसार किंवा वैशिष्टयांनुसार निकष लावीत असतो, विश्लेषण करीत असतो. ह्यासाठी निरनिराळी चिन्हे, अक्षरे, परिमाणे, भाषा इत्यादींचा वापर करीत असतो; परंतु शब्द हे केवळ वहनाचे (व्हेहिकल्चे) काम करतात आणि कल्पना, विचार फक्त आपल्या लक्षात राहतात, आकलन होतात. हे सर्व ज्ञान बुद्धिवंतांमार्फत होते.

पौर्वात्य अध्यात्मवादींना मात्र केवळ बौद्धिक विचारातून होणाऱ्या अंतिम तत्त्वाच्या जाणीवेचे महत्त्व नसून आंतरिक अनुभवातून होणाऱ्या अंतिम तत्त्वाच्या साक्षात्काराचेही तेवढेच महत्त्व वाटते.

अशा प्रत्यक्षानुभवालाच बौद्धप्रणालीत परम विशुद्ध ज्ञान (ॲब्सोल्यूट) म्हटले जाते. ही अनुभूती वर्णनापलीकडील (शब्दांपलीकडील) असते. म्हणूनच विशुद्ध ज्ञान अ-बौद्धिक आहे. ध्यानावस्थेत असा अनुभव येतो हे केवळ ध्यानधारणा करणारेच सांगतात असे नाही, तर आधुनिक मनोवैज्ञानिक संशोधनातूनही हे सिद्ध झाले आहे.

म्हणजेच अध्यात्मवादी अंतःप्रेरित ज्ञानाला महत्त्व देतात, तर शास्त्रज्ञ व्यावहारिक ज्ञान (शास्त्रीय माहिती, तंत्रज्ञान) मिळविण्यात मग्न असतात. हा फरक असूनही प्रा. काप्रांना दोहोंची तुलना करताना त्या दोघांत समांतरता जाणवते. दोन्ही क्षेत्रांत दोन्ही प्रकारच्या ज्ञानाची जोड आपल्याला जाणवते. विशेषतः दोन्ही प्रकारांतील ज्ञान मिळविण्यासाठी आवश्यक पात्रता, ते मिळविण्याच्या पद्धती व मांडण्याच्या पद्धतींचा अभ्यास करताना लेखकाला ही समांतरता प्रकर्षाने जाणवते.

आधुनिक पदार्थविज्ञानातही जेव्हा कुठल्याही प्रकारचा शास्त्रीय सिद्धान्त सिद्ध करण्यासाठी प्रयोग केले जातात त्या वेळी ते प्रयोग करण्यासाठी विशिष्ट प्रशिक्षण, ज्ञान व मानसिक घडण ह्यांची गरज असते व ते ठराविक पद्धतींतून उपलब्ध झालेल्या अनुभवांतून मिळालेले असते आणि अशा प्रयोगांच्या शेवटल्या टप्प्यात जेव्हा एकादा सिद्धान्त मांडता येतो तो क्षण साक्षात्काराच्या (प्रत्यक्षानुभवाच्या) स्वरूपाचा असतो.

काही वेळा प्रयोग करता करता वा एकादा सिद्धान्त मांडल्यानंतरही एकाद्या वेळेला शास्त्रज्ञाला अंतःप्रेरणेचा अनुभव येतो व त्याप्रमाणे तो प्रयोगात विशिष्ट (आवश्यक) बदल करतो वा सिद्धा-

अनुक्रमणिका

न्ताताही त्याप्रमाणे बदल करतो. किरणोत्सर्गी साखळी विक्रियां (रेडिओअॅक्टीव्ह चेन रिअॅक्शन) मधील विविध प्रक्रियांचे निरीक्षण करताना प्रख्यात अणुशास्त्रज्ञ एन्रिको फेर्मी यांनी न्यूट्रिनो ह्या मूलकणाच्या (पार्टिकल्च्या) अस्तित्वाविषयीचा सिद्धान्त मांडला; परंतु काही कालाने त्यांच्याच लक्षात आले की, अक्षय्यता (कॉन्झर्वेशन) नियमातील समतेचा (पॅरिटीचा) विचार करता न्यूट्रिनो ह्या नावाऐवजी अॅंटिन्यूट्रिनो म्हणणे योग्य आहे व त्यानुसार त्यांनी हा बदल त्यांच्या सिद्धान्ताताही केला. पुढे जपानी शास्त्रज्ञांनी केलेल्या प्रयोगातून ह्या अॅंटिन्यूट्रिनोचे अस्तित्व सिद्ध झाले.

अंतिम तत्त्वाची जाणीव ज्या साक्षात्कारातून होते त्यासाठी ध्यानसाधना करावी लागते. त्यासाठीही विशिष्ट तऱ्हेची मानसिक तयारी व प्रशिक्षण लागते, हे सर्व काही विशिष्ट पद्धती वापरून मिळवावे लागते.

दोहोंतील फरक असा की, शास्त्रज्ञ त्याची प्रयोगसाधना अत्यंत गुंतागुंतीच्या अत्याधुनिक (सोफिफिस्टिकेटेड्, कॉम्प्लेक्स इन्स्ट्रूमेन्टेशन) यंत्रणेच्या माध्यमातून (मोड्) करीत असतात, तर योगी त्यांच्या शरीराचा उपयोग ध्यानसाधनेसाठी माध्यम म्हणून करतात.

प्रा. काप्रांनी दाखविलेले दोहोंतील आणखी एक साम्य म्हणजे दोहोंत अखेरच्या क्षणी येणारा अनुभव वा घटना (इव्हेन्ट) समजावून सांगण्यात भाषेची वा गणितातील सूत्रांची मर्यादा वा अपुरेपणा हा होय. उदाहरणार्थ, जसे योगी म्हणतात की, अंतिम तत्त्वाची जी जाणीव होते तिचे वर्णन करता येत नाही. त्याप्रमाणेच आधुनिक पदार्थविज्ञानातल्या विविध प्रयोगांतून लक्षात येणारे इलेक्ट्रॉन वा तत्सम वेगवेगळ्या मूलकणांचे स्वरूप वा त्यांची विशिष्ट क्षणी असणारी स्थिती (फेज्) वा स्थान (पोझिशन्) ह्याची अचूक माहिती वा वर्णन सांगता येत नाही. त्यासाठी भाषा आणि गणितशास्त्र अपुरे पडते व त्यासाठी गणिती सूत्रांतसुद्धा संभाव्यतेच्या (प्रॉबेबिलिटीच्या) विचाराचा आश्रय घ्यावा लागतो.

काप्रांच्या ह्या विवेचनावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते की, दोन्ही पद्धती अवलंबण्याचे मार्ग भिन्न असले, तरी दोन्ही पद्धती सारख्याच क्लिष्ट (कॉम्प्लेक्स) व सारख्याच विश्वासार्ह (रिलाएबल्) आहेत.

पौर्वात्य अध्यात्मप्रणाली व आधुनिक पदार्थविज्ञान ह्या दोहोंच्या कार्यपद्धतींतील (प्रोसिजर) समांतरता विशद केल्यानंतर लेखक दोहोंतील मुख्य तत्त्वांकडे वळले आहेत.

पूर्वेतील सर्व तत्त्वज्ञानमीमांसेचा स्थायीभाव धार्मिक स्वरूपाचा असतो. त्यांचे मुख्य ध्येय अध्यात्मिक अनुभव हे असते. त्यामुळे तत्त्वज्ञान व धर्म वेगळे करता येत नाहीत. हिंदुधर्माच्या बाबतीत तर हे विशेष प्रकर्षाने जाणवते. ह्या धर्माचा अनेक शतके भारतातील केवळ बौद्धिक जीवनावरच प्रभाव राहिला आहे असे नाही, तर भारतातले सामाजिक व सांस्कृतिक जीवनच त्यातून घडले आहे.

हिंदुधर्म हा विविध संप्रदाय, पद्धती, संस्कार व उपचारांनी परिपूर्ण आहे. ह्यातून भारताच्या विविध भौगोलिक, वांशिक, भाषिक, सांस्कृतिक पद्धतींचे प्रतिबिंब आपल्याला दिसते. हिंदुधर्माचे मूळ व प्रमुख ग्रंथ म्हणजे चारी वेद, उपनिषदे आणि भगवद्गीता होत.

ह्या सर्वांत परमेश्वर वा ब्रह्माच्या स्वरूपाची कल्पना अशी की, ब्रह्मन् म्हणजेच आत्मा व अंतर्तत्त्व. हे अंतर्तत्त्व समजत नाही वा समजाविता येत नाही. त्याला आदिअंत नाही. ते सर्वश्रेष्ठ आहे. ते सगळीकडे सगळ्यात सामावलेले आहे. ते अमर्याद, अनिर्मित कारण न देता येण्यासारखे आहे. पुन्हा येथे भाषेची मर्यादा जाणवते. अशा ह्या ब्रह्माच्या विविध रूपांना वेगवेगळ्या देवदेवतांची नावे दिली आहेत.

परमेश्वराची लीला म्हणजेच निर्मितिविनाशाचे चक्र. ही क्रिया अशी : स्वतःचे स्वरूप त्यागून जग निर्माण करावयाचे आणि पुन्हा जग लयाला जाऊन परमेश्वराचे मूळ स्वरूप धारण करायचे ह्यालाच माया अथवा ब्रह्माची अद्भूत सृजनशक्ती म्हटले आहे.

निसर्ग म्हणजेच मायेविषयी हिंदू विचार असा की, सर्व रूपे (फॉर्म्स्) सापेक्ष, सतत बदलती आहेत. ही परमेश्वराची किमया आहे आणि ही

लीला[१] लयबद्ध (पिरिऑडिक, ऱ्हिदमिक) व क्रियाशील (डायनॅमिक) आहे. ह्यामागची जीवनशक्ती वा चेतना हिलाच 'कर्म' म्हणतात (अर्थात आता कर्माचा अर्थच बदलला आहे !)

मायेतून मुक्त होणे किंवा कर्माची सर्व बंधने तोडणे ह्याचाच अर्थ असा की, जगातील सर्व घटना ज्या आपण आपल्या पंचेंद्रियांमार्फत जाणतो त्या एकाच अंतिम तत्त्वाची परमेश्वराची विविध रूपे आहेत ह्याची जाणीव होणे. आपल्यासकट सर्व काही ब्रह्माचीच रूपे आहेत, ह्याची जाणीव होणे ह्यालाच मोक्ष व मुक्ती म्हटले जाते.

प्रा. काप्रांच्या मते वेद व उपनिषदे ह्यांचे एक वैशिष्टय म्हणजे त्यांतील विचार (ॲप्रोच वा कन्सेप्ट) अतिशय उच्च दर्जाचा असूनही त्यांच्या मोक्षमार्गात मात्र दैनंदिन ध्यानसाधनेचा आणि योगाचा समावेश आहे. ह्या पद्धतीचा उपयोग ब्रह्माशी एकात्मता साधण्यासाठी केला जातो.

शिवशक्ती हे ब्रह्माचे एक प्रतीक आपल्याला परमेश्वर व त्याची शक्ती ह्यांच्या अद्वैताची जाणीव करून देते.

नटराज ह्या स्वरूपात त्याचे वैश्विक नृत्य किंवा ज्याला लीला म्हटले आहे तिच्या क्रियाशीलता व लयबद्धता ह्या दोन वैशिष्टयांची जाणीव करून देते.

हिंदू तत्त्वज्ञानातला आणखी एक विचार असा की, जगातील सर्व वस्तू व घटना ह्यांचा परस्पर-संबंध (इंटरकनेक्टेडनेस) असतो. कुठलीही वस्तू वा घटना स्वायत्त असू शकत नाही. जगातल्या वस्तू वा घटनांतील विविधता सतत होणाऱ्या बदलामुळे दिसते. हा सतत बदल ह्या विश्वाचाच एक अंगभूत गुण आहे.

ही सर्व वैशिष्टये सामान्यांना समजावून देण्यासाठी पुराणकथांची निर्मिती झाली व त्यांत अद्भूत गोष्टी, व्यक्ती वा त्यांचे गुणदोष यांचा समावेश केला गेला. उदाहरणार्थ राक्षस, अप्सरा, गंधर्व वगैरे. म्हणजेच काही प्रमाणात विसंगतीचा वापर केला गेला व त्यातून रूपकार्थाने आध्यात्मिक तत्त्वांची शिकवण सामान्यांच्या मनांत रुजविण्याचा प्रयत्न झाला. कालांतराने ह्या कथा रूढीपुरत्याच मर्यादित झाल्या व त्यांतला गर्भितार्थ डावलला गेला. लेखकाच्या मते हिंदू पुराणकथा इतर कुठल्याही पुराणकथांच्या मानाने खूपच सुरम्य व मनाची पकड घेणाऱ्या आहेत. उदाहरणार्थ भागवत, महाभारत वा रामायणातील कित्येक छोटया छोटया गोष्टी दिसून येतील. वरवर दिसणाऱ्या विसंगतींतून रूपकाची उकल झाल्यावर सुसंगती लागते, हाच ह्या पुराणकथांचा विशेष !

आधुनिक पदार्थविज्ञानातही जेव्हा पदार्थाच्या बिंदुस्वरूप व तरंगस्वरूप ह्या दोन्ही स्वरूपांचे एकत्व प्रतिपादन केले गेले तेव्हा ते सुरुवातीला विसंगत वाटले, पण कालांतराने निरनिराळ्या प्रयोगान्ती ते सिद्ध झाल्यावर त्याविषयी खात्री पटली. अशी आणखीही उदाहरणे देता येतात की, ज्यांतील विधाने प्रथमतः विसंगत वाटली, पण पुढे तीच योग्य असल्याचे आढळून आले. बिंदुस्वरूप (पार्टिकल नेचर) व तरंगस्वरूप (वेव्ह नेचर) ह्यांचे (पदार्थांत) अणुरेणूंत आढळणारे अद्वैत आपल्याला ब्रह्माच्या शिवशक्ती अद्वैत प्रतीकाचीच आठवण करून देते.

हिंदुधर्मात पूजाअर्चा (प्रोसिजर) व पौराणिक कथा ह्यांवर भर आहे, तर बौद्ध धर्मात करुणा व सेवाभाव ह्यांकडे विशेष लक्ष दिले आहे. निराशेवर मात करून मनाला मुक्ती मिळवून देण्यासाठी बुद्धाने हिंदुधर्मातल्या माया, कर्म, मोक्ष (निर्वाण) वगैरे कल्पनांचा वापर केला. बुद्धाच्या मृत्यूनंतर ह्या धर्माचे दोन प्रमुख पंथ झाले. एक महायान पंथ व दुसरा हीनयान पंथ. ह्यांपैकी हीनयान पंथ बुद्धाच्या मूळ शिकवणीला धरून आहे. महायान पंथाचा मात्र विस्तारही झाला व देशोदेशी प्रसार झाला. त्यातही अंतिम तत्त्वाची कल्पना म्हणजेच 'तथता' निर्माण झाली. ह्या तथतेच्या साक्षात्काराचे मुख्य तत्त्व असे की, बुद्धीच्या निकषाच्या सर्व विषमते-विसंगतीपलीकडे अंतिम तत्त्व (तथता) अचिंत्य, सलग स्वरूपात आढळते.

दुसरे तत्त्व असे की, जगात निर्माण होणारी प्रत्येक वस्तू सतत बदलत असते व लयाला जाते. हे निर्मिति-विनाश चक्र अव्याहत चालू असते. ह्यालाच हिंदू तत्त्वज्ञ 'माया' म्हणतात. मनुष्य ह्या जगाच्या सतत बदलत्या स्वरूपाचा विसर पडून त्यात गुंतून राहतो ह्यालाच 'अविद्या' म्हणतात. ह्या अविद्े-

अनुक्रमणिका

पोटीच दु:ख, निराशा निर्माण होतात. ह्यालाच संसार (भवसंसार) म्हटले आहे. हे जननमरणाचे चक्र कर्म चालवत असते व ह्या सर्वांपलीकडे पोचता आले, तरच मुक्ती मिळते. बौद्ध धर्मात ह्या अवस्थेलाच बुद्धावस्था वा जागृती (बुद्धस्वरूप) म्हटले जाते. ह्या अवस्थेतच ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो. बौद्ध तत्त्वज्ञानात ब्रह्माला धर्मकाया असे नाव आहे.

ह्यापुढेही ह्या अवस्थेचा विकास असा होतो की, केवळ स्वत:पुरतीच मर्यादित अशी ध्यानसाधना न करता इतरांची सेवाही केली, तर खऱ्या अर्थाने मुक्ती मिळते.

अवतांशकातली एक मध्यवर्ती कल्पना अशी की, सर्व वस्तू व घटना ह्यांचा परस्परसंबंध असतो व विश्वाचे स्वरूप अविभाज्य आहे.

हा विचार हिंदुधर्मातही आहेच. शिवाय आधुनिक पदार्थविज्ञानातही सापेक्षतावादातील एक सिद्धान्त ह्याच स्वरूपाचा आहे की, कोणतीही वस्तू वा घटना स्वायत्त नसून त्या एकमेकींशी निगडित (इंटरकनेक्टेड), परस्परसंबंधित असतात.

हिंदुधर्म व त्याच पार्श्वभूमीवर उदयास आलेला बौद्धधर्म ह्यांतील तत्त्वांचा अभ्यास केल्यानंतर प्रा. काप्रा चिनी तत्त्वज्ञानातले अगोदरचे चिनी विचार व बौद्धधर्माचा प्रसार चीनमध्ये झाल्यानंतर निर्माण झालेले 'ताओ' विचार (ताओइझम्) ह्यांकडे वळले आहेत.

हिंदुधर्मापेक्षा चिनी तत्त्वज्ञानातला एक महत्त्वाचा फरक असा की, व्यावहारिक ज्ञानालाही आध्यात्मिक ज्ञानाइतकेच महत्त्वाचे स्थान आहे. त्यात दोहोंनाही एकमेकांना पूरक मानतात. चिनी तत्त्वज्ञानानुसार प्रगत व प्रबुद्ध (हायली इव्हॉल्व्ह् व एनलाइटन्ड्) मनुष्यात ह्या दोन्ही ज्ञानांचे सुयोग्य मिश्रण असायला पाहिजे.

चीनमध्ये बौद्धधर्माचा प्रसार होण्याआधीचे तत्त्वज्ञान व बौद्धधर्मातील विचार ह्यांचा सुयोग होऊन त्यातून चिनी तत्त्वज्ञान विकसित झाले व त्यातूनच ताओइझम् उदयास आला. ताओ ह्या शब्दाचा अर्थ 'मार्ग'. ह्यातली मुख्य शिकवण अशी की, निसर्गनियम मान्य करण्याने, निसर्गनियमानुसार (नियतिक्रम) चालण्यानेच आनंद मिळतो.

ताओचाच पुढे अंतिम तत्त्व, जे पूर्ण, सर्व सामावणारे आहे असा अर्थ रूढ झाला. म्हणजेच ताओ म्हणजेच ब्रह्मन् अथवा धर्मकाया.

ह्या ताओचे प्रमुख वैशिष्टय म्हणजे त्याचे चक्रीस्वरूप (सायक्लिक नेचर) आहे. ह्या विश्वातल्या सर्व हालचाली व बदलाचे पुन:पुन्हा होणारे अव्याहत चालणारे प्रकटन हा पुनरावृत्तीचा विचार हिंदू व बौद्ध धर्मांतल्या जननमरणाच्या चक्रासमानच आहे. आधुनिक पदार्थविज्ञानातसुद्धा ही लयीची प्रचीती आपल्याला अगदी अणुरेणूंच्या कंपनांपासून ते अगदी सूर्यमालेतील ग्रहांच्या सूर्याभोवतीच्या भ्रमणापर्यंत येते. ह्या भ्रमणातून निर्माण होणारी ऋतुचक्र, रात्र-दिवस, चंद्राच्या कला हीही उदाहरणे आपल्याला लयबद्धतेची (पिरीऑडिसिटी) जाणीव सहजपणे करून देतात.

ताओमध्ये एक असा विचार मांडतात की, कुठलीही गोष्ट अगदी पराकोटीला पोचली की, ती पुन्हा लयाला जाऊन अगदी विरुद्ध टोकाप्रत म्हणजेच सुरवातीच्या स्थितीप्रत जाते. हेही लयबद्धतेच्या जाणीवेचेच निदर्शक आहे.

ह्या विचाराची एक प्रतीकात्मक चित्रकृती म्हणजे चिनी तत्त्वज्ञानातली यिन व यांगची जोडी. ह्या चित्रातला अभिप्रेत अर्थ असा : एक जेथे कमी कमी होत जाते, तेथे दुसरे वाढत जाते. एकात दुसऱ्याचे बीज असते. ह्या पूरक जोडीत यांग हे पुरुषस्वरूप मानले जाते. यांगची लक्षणे अशी : स्वर्ग, बलवान, सृजन, राजा, स्वच्छ, व्यवहारी, बुद्धिमान पुरुष.

यिनची लक्षणे ही : स्त्रीस्वरूप, अंत:प्रेरित बुद्धी, स्थिरता, पृथ्वी, शांती, स्थितप्रज्ञता, ऋषिमुनी.

यांगयिनची जोडी आपल्याला पुन्हा शिवशक्तीची आठवण करून देते.

हे चित्र अंतिम तत्त्वाचे चित्रप्रतीक समजले जाते. ह्या चित्रात रोटेशनल् सिमिट्री आहे. वैचारिक समतोलाचे ते प्रातिनिधिक स्वरूप आहे. एक प्रकारची गती (फ्लो) आहे. तीतून क्रियाशीलतेचे सूचन आहे.

परंपरागत चिनी औषधोपचारात तसेच अॅक्यूपंक्चर पद्धतीतही ह्या यांगयिनच्या समतोलावर भर आहे.

आधुनिक पदार्थविज्ञानातली धन व ऋण भाराची (पॉझिटिव्ह चार्ज–निगेटिव्ह चार्जची) जागोजागी दिसणारी अशीच पूरक जोडीही सर्वांना माहीत असतेच.

. ताओ पंथात निसर्गनिरीक्षणालाही अतिशय महत्त्व असल्यामुळे त्यांनाही निसर्गाचे सतत बदलणारे स्वरूप–रूपांतर हे परिचयाचे होतेच. ह्यालाच ते यिन व यांग ह्यांत चाललेला खेळ समजतात. हिंदुधर्मातही शिवशक्तीच्या सारीपाटाच्या खेळाची कल्पना आहेच.

ह्या सर्व विवेचनातून एक महत्त्वाचा मुद्दा लक्षात येतो, तो हा की, कोणत्याही दोन विरुद्ध ध्रुवांत (बिंदूंत) एक क्रियाशील (सृजनशील, डायनॅमिक) नाते असते. ह्यातूनच चांगले–वाईट, सोपे-अवघड, सुख–दुःख ह्यांतील सापेक्षतेचा उगम आहे व त्यामुळेच जगाचा समतोल सांभाळला जातो.

ह्या सतत होणाऱ्या रूपांतरास कुठलेही बाहेरील बल (एक्स्टर्नल फोर्स) कारणीभूत नाही, तर ही प्रवृत्ती सर्व वस्तु वा घटनांतच अंतर्भूत (इन्ट्रिन्सिक) असते.

उत्स्फूर्तता (स्पॉन्टेनिटी) हे ताओचे आणखी एक वैशिष्ट्य आहे. हे जाणले तरच माणूस व निसर्ग ह्यांत सुसंगती (हार्मनि) साधू शकते. म्हणूनच ताओमार्गीयांना निसर्गाविरुद्ध जाणे पसंत नाही.

ताओखेरीज आणखी एक विचारप्रणाली निर्माण झाली ती म्हणजे 'झेन'. झेन हा 'ध्यान' शब्दाचा अपभ्रंश आहे. त्याचा विशेष प्रसार जपानमध्ये झाला. झेन ही एक जीवनशैली (वे ऑफ लाइफ) आहे. झेनची खास वैशिष्ट्ये असली तरी मूलतः तो बौद्ध आहे. बुद्धावस्थेला झेनपंथीय सतोरी म्हणतात. त्यात केवळ पूर्ण मुक्तीलाच प्राधान्य आहे. त्यावरील कुठल्याही विवेचन किंवा वर्णनाला त्यात स्थान नाही.

झेनमधील प्रमुख विचार असा की, प्रत्येकजण बुद्धस्वरूप आहे; पण त्याला ह्याचा विसर पडलेला आहे. त्यामुळे झेन ऋषी आपल्या शिष्यांना फक्त आपला 'चेहरा' आठवण्यास सांगतात. त्या व्यतिरिक्त त्यावर काहीही उपदेश वा चर्चा करीत नाहीत. डायरेक्ट पॉइन्टींग हे झेनचे आगळे लक्षण आहे. त्यासाठी सर्व साधना शिष्यालाच करावी लागते (ध्यानसाधनेलाही झेनमध्ये फार महत्त्व आहे). हे सांगताना झेन गुरू विसंगतीचा उपयोग करतात. विसंगतीतून प्रत्यक्षानुभवाचे वर्णन करण्यातली भाषेची मर्यादा व अपुरेपणा जाणवून देण्याचा प्रयत्न असतो. हिंदुपुराणांतही अशी विसंगती, चमत्कृती आपल्या परिचयाची आहेच. बौद्धांच्या महायान पंथातही अंतिम तत्त्वाला एकदा सर्व सामावणारा, पूर्ण म्हणतात तर एकदा निर्वात पोकळी (व्हॉइड्) हेच सर्वांचे उगमस्थान असे म्हटले जाते.

ह्या विचाराचे कृष्णविवर (ब्लॅक होल) ह्या आधुनिक खगोलशास्त्रातल्या कल्पनेशी काहीसे साम्य जाणवते; कृष्णविवर म्हणजे एकादा तारा जो संपूर्णतः अवपातित (कोलॅप्स) झाल्यानंतर त्याचे गुरुत्व (ग्रॅव्हिटी) इतके प्रचंड प्रमाणात वाढते की, त्या ताऱ्याजवळ जाणारी कुठलीही वस्तू अगदी विद्युत् चुंबकीय संदेश सुद्धा परत येत नाही. ह्यामुळे त्या ताऱ्याचे अस्तित्व प्रयोगातून सिद्ध होऊ शकत नाही. तरीही हे प्रचंड एकत्रित झालेले वस्तुमान (कॉन्सन्ट्रेटेड मॅटर) असलेला तारा अस्तित्वात असतोच व त्याजवळ जाणाऱ्या प्रत्येक पदार्थाला आपल्यात सामावून घेतो. म्हणजेच जरी प्रयोगातून त्याचे अस्तित्व जाणवले नाही म्हणजेच (पोकळी) व्हॉइड म्हटले तरीही तो एक प्रचंड शक्तीचा साठा असतो.

आधुनिक पदार्थविज्ञानाची विशेषतः इ. स. १९०० सालापासून झालेली वाटचाल अतिशय जलद झाली. परंपरागत विज्ञानातील अनेक विचारांना धक्का देणारे विचार ह्या काळात निर्माण झाले. पूर्णतः मान्यता पावलेले सिद्धान्त बदलण्याची परिस्थिती निर्माण झाली. नवे सिद्धान्त मांडले गेले. ह्यांपैकी आईनस्टाइन, हाइसेनबर्ग, द ब्रॉग्ली, श्रोडिंगर इत्यादींनी मांडलेल्या काही विचारांत व आतापर्यंत मांडलेले पौर्वात्य अध्यात्मातील विचार ह्यांतील समांतरता काप्रांनी दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

आतापर्यंत पाहिलेल्या वेगवेगळ्या पौर्वात्य धर्मप्रणालींमध्ये थोडाफार फरक असला, तरी त्यांतली बरीचशी तत्त्वे सारखी आहेत व आधुनिक पदार्थ-

विज्ञानातील तत्त्वांशी मिळतीजुळती आहेत. फरक इतकाच की, तत्त्वज्ञानातली तत्त्वे गुणात्मक (क्वॉलिटेटिव्ह) आहेत आणि आधुनिक पदार्थविज्ञानातील तत्त्वे बऱ्याच प्रमाणात संख्यात्मक (क्वॉन्टिटेटिव्ह) आहेत. ही तत्त्वे संख्यात्मक म्हणजे त्यांची मांडणी गणिती सूत्रांत करण्याचा प्रयत्न केला आहे. ह्याचे प्रमुख कारण म्हणजे पश्चिमेत झालेला गणितशास्त्राचा व तंत्रज्ञानाचा विकास व त्या पार्श्वभूमीवर आधुनिक पदार्थविज्ञान आकलन करण्याचा झालेला प्रयत्न.

पौर्वात्य अध्यात्मातील एक तत्त्व म्हणजे विश्वाच्या अविभाज्य स्वरूपाची जाणीव व विविध घटनांचा परस्परसंबंध. सामान्य जीवनात ह्या एकत्राची जाणीव नसते. आपण विविध वस्तू व घटनांची विभागणी करीत असतो. रोजच्या व्यवहारात ह्याची गरजही असते; पण ब्रह्माचे हे मूळ स्वरूप नाही. ह्या वर्गवारीत विसंगतीचे (अॅब्स्ट्रॅक्शन) मूळ आहे. त्यामुळे अध्यात्मवादातले मुख्य ध्येय हे की, ह्या सर्वांपलीकडे जाऊन (ध्यानसाधनेमार्फत) मनाचा समतोल (समाधी) साधायचा. आधुनिक पदार्थविज्ञानात सुद्धा विशिष्ट रचनांची वा सिद्धांताची प्रचीती आपल्याला वेगवेगळ्या स्तरांवर (लेव्हल्स्) येते. आणखी सूक्ष्म अभ्यास करता जगातली प्रत्येक वस्तू शेवटी काही विशिष्ट अणुरेणूंचीच बनलेली आहे, हे ध्यानात येते. तसेच ह्या मूलकणांचे (प्रोटॉन्स, न्यूट्रॉन्स) एकमेकांत सतत रूपांतर होत असते. आणखी एक निरीक्षण असे की, कोणतीही वस्तू आपण अलगपणे, स्वतंत्रपणे 'ती जशी आहे तशी' तपासू शकत नाही. एकाद्या पूर्ण संरचनेमधील (सिस्टिम) एक घटक ह्या नात्यानेच आपण त्याकडे पाहू शकतो. संदर्भाप्रमाणे त्याचे स्वरूप बदलते. हे तत्त्व आईनस्टाइनच्या सापेक्षतावादात आढळते. एकादी वस्तू तपासण्यापेक्षाही खरे म्हणजे आपण ती वस्तू तपासण्यासाठी वापरत असलेल्या माध्यमाची त्या वस्तूशी होणारी प्रतिक्रियाच (इंटरअॅक्शन) तपासत असतो. अध्यात्मातही ह्यालाच घटनांचा परस्परसंबंध म्हटलेले आहे. कॉसॅलिटी प्रिन्सिपलनुसारही एकाद्या कारणाखेरीज कोणतीही घटना घडत नाही. अध्यात्मानुसारही दृश्य (ऑब्जेक्ट) व द्रष्टा (ऑब्झर्वर) हे एकमेकांपासून अलग होऊच शकत नाहीत. त्यांचे एकमेकांशी सापेक्ष (रिलेटिव्ह) नाते असते. परंपरागत विज्ञानात ते दोघे स्वतंत्र, अलग समजले जात; परंतु सापेक्षता सिद्धान्तानुसार परस्परसंबंध हाच स्थायीभाव आहे. जे आपण तपासतो, ज्याचे निरीक्षण करू इच्छितो, ते निरीक्षण करता क्षणीच निरीक्षण करण्यापूर्वीच्या स्थितीत राहत नाही. खरे पाहता ज्या माध्यमामार्फत आपण त्याचे निरीक्षण करतो, त्या माध्यमाच्या त्या ऑब्जेक्टशी होणाऱ्या प्रतिक्रिया आपण तपासतो व त्यानुसार त्या ऑब्जेक्टच्या गुणधर्माविषयी आडाखे बांधत असतो. आधुनिक पदार्थविज्ञानात परिचित असलेले मूलकणसुद्धा स्वतंत्र अस्तित्व असलेले नाहीतच, तर त्यांत सुद्धा विविध परस्परसंबंध असलेला एक संच (ग्रूप) असतो. हिंदू अध्यात्मातल्या ब्रह्मन्‌विषयीच्या एका व्याख्येचा काप्रांनी उल्लेख केला आहे तो असा : ब्रह्म म्हणजे ज्याच्यावर पृथ्वी, आकाश, वायू, वातावरण सर्व काही विणले आहेत, गुंफले आहेत व त्या सर्वांचा एक आत्मा व श्वास आहे. थोडक्यात ब्रह्म हे एक अविभाज्य विश्वस्वरूप आहे.

हायसेनबेर्गच्या अनिश्चितता तत्त्वानुसार (अन्सर्टन्टि प्रिन्सिपलनुसार) कुठल्याही गोष्टीच्या अत्यंत काटेकोरपणे करता येणाऱ्या तपासणीसही एक मर्यादा आहे. त्यापलीकडे अधिक अचूकपणे (अॅक्यूरेट्ली) आपण त्या गोष्टीचे निरीक्षण करू शकत नाही. ह्यातला महत्त्वाचा मुद्दा हा की, ही मर्यादा मोजमाप करण्याच्या प्रयोगाची वा तंत्राची नाही, तर ही एक अॅटॉमिक रिअॅलिटीची अंगभूत मर्यादा आहे. एकाद्या मूलकणाचे (उदा. इलेक्ट्रॉन) स्थान अचूकपणे मोजू गेल्यास त्याचा संवेग (मोमेन्टम्) सुनिश्चित (वेल् डिफाईन्ड) राहत नाही आणि प्रवेग अचूक मोजायला लागल्यास त्याचे स्थान पक्के ठरवता येत नाही. येथे आपल्याला एकादी गोष्ट अगदी अचूकपणे जाणण्याची मर्यादा जाणवते.

श्रोडिंगरनेही संभाव्यतेच्या तत्त्वाच्या आधाराने कोणत्याही मूलकणाचे प्रतिनिधित्व (रिप्रेझेन्टेशन) करण्यासाठी जे गणिती सूत्र वापरले, त्यात तरंगरूपाचा (वेव्हफॉर्म) उपयोग केला. म्हणजेच

अनुक्रमणिका

एकाद्या मूलकणाचे (उदा., अॅटॉमिक इलेक्ट्रॉन) एकाद्या विशिष्ट क्षणी असलेले स्थान आपण नक्की सांगू शकत नाही. केवळ जास्तीत जास्त शक्यता काय आहे तितपत आडाखा बांधू शकतो. येथे पुन्हा भाषा व गणितशास्त्र ह्यांची मर्यादा, अपुरेपणा जाणवतो. अंतिम तत्त्वाचे वर्णन करतानाही हीच त्रुटी जाणवते.

जेव्हा प्रथम ह्या तरंगरूपाचा वापर एकाद्या मूलकणाच्या प्रतिनिधित्वासाठी केला गेला, त्या वेळी ते अत्यंत विसंगत वाटले; कारण एकादा मूलकण एकाद्या तरंगाप्रमाणे कसा वागेल असा विचार पडला; पण ह्या मूलकणांचे निसर्गातील वेगवेगळ्या आविष्कारांमध्ये जे मॅनिफेस्टेशन (दर्शन) प्रकटन होते त्यावरून आपल्या लक्षात येते की, एकच मूलकण दोन्ही प्रकारे वागू शकतो. उदा., इलेक्ट्रॉनला वस्तुमान (मास) आहे हा कणरूपाचा गुणधर्म झाला, तर इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकात (मायक्रोस्कोपमध्ये) इलेक्ट्रॉन्सचे तरंगरूप आपल्या प्रत्ययास येते. म्हणजेच योग्य ज्ञान होताच सुरुवातीला जे विसंगत वाटले ते सुसंगत वाटू लागले. ह्या दुहेरी स्वरूपाशी पौर्वात्य अध्यात्मातली यिन–यांगची जोडी वा शिवशक्ती ही जोडी समांतर वाटते. कणरूप 'शिव' प्रवृत्तीशी तर तरंगरूप 'शक्ती' प्रवृत्तीशी समांतर वाटते. तरंग (वेव्ह) मध्ये कंप्रता (फ्रिक्वेन्सी) अभिप्रेत असतेच व कंप्रता व ऊर्जा (एनर्जी) (म्हणजेच) शक्ती ह्या सरळ निगडित आहेत.

$$\text{ENERGY} = \hbar \times \text{Frequency}$$

$$\text{ऊर्जा} = \hbar \times \text{कंप्रता}$$

($\hbar$ = प्लांक स्थिरांक) शिवाय तरंगरूप म्हणताच त्यात लयबद्धता अभिप्रेत आहेच.

ह्यातूनच आईनस्टाईनचे सुप्रसिद्ध ऊर्जा–वस्तुमान सूत्र आपल्या सहज लक्षात येते,

$$E = mc^2$$

$$\text{ऊर्जा} = \text{वस्तुमान} \times (\text{प्रकाशाचा वेग})^2$$

म्हणजेच वस्तुमान व शक्ती ह्या एकाच गोष्टीच्या दोन पूरक बाजू आहेत. एकीशिवाय दुसरीला स्वतंत्र अस्तित्व नाही. पौर्वात्य अध्यात्मातील अद्वैत कल्पनाच येथे आढळते.

लेखकाला आणखी एका विचारात समांतरता आढळते; ती अशी की, आधुनिक पदार्थविज्ञानात एकाद्या आवर्ती गतीचे (पिरिऑडिक मोशनचे) जर ग्राफिकल रिप्रेझेंटेशन (आलेखासारख्या रूपात निदर्शन) कागदावर केले, तर एकमितीत ती एक दोन ध्रुवांनी (एक्स्ट्रीम्स) मर्यादित अशी रेषा असते. दोनमितीत हेच रिप्रेझेन्टेशन वर्तुळस्वरूपात (सर्कल) दिसते. त्रिमितीत त्याचे स्वरूप गोलाप्रमाणे (स्फिअर) असते. परंतु चौमितीत (फोर डायमेन्शन्स) जे स्वरूप होईल त्याचे आकलन आपल्या पचेंद्रियांच्या जाणीवेपलीकडचे आहे. ते आकलन झाले तरी वर्णिता येत नाही. आईनस्टाइनच्या (3–D) त्रिमिती अवकाशा(स्पेस)-खेरीज कालाच्या (टाइम) चौथ्या मितीच्या कल्पनेचे आपल्याला आकलनच व्हावे लागते. ते शब्दांत मांडणे कठीण आहे. त्यानुसार भूतकाल, वर्तमान व भविष्य हेसुद्धा सापेक्ष ठरतात.

प्रा. काप्रांनी महर्षी अरविंदांच्या प्रत्यक्षानुभवाविषयीची अनुभूती ह्या संदर्भात उद्धृत केली आहे. महर्षी अरविंदांच्या भाषेत हा अनुभव बहुमितीय (मल्टीडायमेन्शनल) असतो व त्यामुळे वर्णनातीत आहे. शुद्ध मनःशांती हाच केवळ त्या वेळचा क्षण व त्यातच परमानंद आहे. हा क्षण अमर्याद आहे.

पुन्हा एकदा भाषा व गणितशास्त्राची मर्यादा आपल्याला ह्या ठिकाणी जाणवते आणि त्यामुळेच जेव्हा आपण अवकाश-काल (स्पेस टाइम, चौमिती)-विषयी आकलन करण्याचा प्रयत्न करतो ते एकाद्या इंटरप्रिटेशन (भाष्या) मार्फतच, म्हणजेच एकादा नकाशा पाहण्यासारखेच, तो प्रदेश खराखुरा पाहिल्यासारखे नाहीच. अंतिमतत्त्वाचे हे वर्णनातीत स्वरूप जाणल्यामुळे पौर्वात्य अध्यात्मवादींना ते गणिताच्या चौकटीत (फ्रेम) बसविण्याची आवश्यकता वाटली नाही. वास्तविक त्या कालात पूर्वेकडेही गणितशास्त्र पाश्चिमात्यांइतकेच प्रगल्भ होते. ह्याउलट, पाश्चिमेत गणितशास्त्र, तंत्रज्ञान व त्यातून विविध प्रयोगांतून झालेली आधुनिक पदार्थविज्ञानाची प्रगती ह्यांतून अंतिम तत्त्वाच्या अस्तित्वाची झालेली जाणीव असा क्रम दिसून येतो.

पौर्वात्य अध्यात्मातली आणखी एक महत्त्वाची कल्पना विश्वातील विविध रूपांतरे आणि स्थित्यंतरे ह्यांचे एक अव्याहत चाललेले प्रवाह-चक्र किंवा 'ताओ' अशीच काहीशी कल्पना आधुनिक पदार्थविज्ञानात आपल्याला अवकाशकालाच्या (स्पेस टाइमच्या) प्रवाहात दिसून येते. ह्या प्रवाहातल्या विविध गाठी (नॉट्स) म्हणजे विविध वस्तू, घटना वा प्रक्रिया. हा प्रवाह म्हणजे एम्प्टीनेस (फिल्ड) व फॉर्म (पदार्थ) ह्यांचा मेळ (परस्पर संबंधित असा) आहे. आईनस्टाइनच्या मतेही मूलकण अवकाशापासून अलग करता येत नाहीत. त्यांचे एकमेकांत अव्याहतपणे रूपांतर होत असते.

प्रा. काप्रांच्या विवेचनाच्या ह्या त्रोटक स्वरूपावरून पौर्वात्य अध्यात्मातील काही विचार व आधुनिक यदार्थविज्ञानातील काही सिद्धान्त ह्यांतील समांतरता लक्षात यावी, अशी अपेक्षा आहे; पण ह्या परिचयलेखाचा उद्देश मात्र वाचकांनी हे पुस्तक वाचावे हा आहे. कारण हा लेख म्हणजेही केवळ नकाशाच आहे, प्रदेश नव्हे. त्यासाठी हे पुस्तक वाचायला हवे.









ग्रंथ-परीक्षण

नटरंग : आनंद यादव; मौज प्रकाशन, मुंबई, ४००००४; १९८०, पृ. १८७; किं. ३० रु.

आनंद यादवांची 'नटरंग' ही कादंबरी ग्रामीण जीवनातील एका उपेक्षित भागाचे भावविश्व उलगडून दाखविते. त्यांच्या 'गोतावळा' या कादंबरीने कादंबरीकार यादवांविषयीच्या रसिकांच्या ज्या अपेक्षा उंचावल्या होत्या, त्यांचे समाधान करणारी ही कादंबरी आहे.

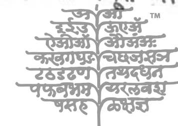
'नटरंग' ही कादंबरी तमाशाचा नाद घेतलेल्या गणा या कलावंताची कहाणी आहे. 'तमाशाचा नाद' या वाक्प्रयोगालाही काही सांकेतिक अर्थ चिकटलेला आहे – तमाशा पाहण्याचा नाद, तमाशातल्या एखाद्या नटरंगीवर भुलून, आपला सारा कामधंदा सोडून एका गावाहून दुसऱ्या गावी तिच्यामागे जाणे. पण येथे तमाशाचा नाद म्हणजे तमाशाचा फड उभा करण्याचा नाद. या नादाने गणाला पछाडले आहे.

गणा तसा कलंदर वृत्तीचा माणूस आहे. मगदूमाच्या शेतावर मजुरी करणारा गणा मजुरीची निम्मी रक्कम एका रात्रीत तमाशात उधळतो. जत्रेत फिरत्या पट्टीवर रुपायाची सुटी नाणी घेऊन लावतो. दहा वेळा डाव खेळल्यावर एक वेळच त्याला यश मिळते. पण पांडबा, नाना आणि इतर मांगवाड्यातील मित्रांसह तमाशा उभा करण्याचा निश्चय तो करतो. त्याच्या भोवती जमलेल्या साथीदारांत कोणाला तमाशाचा नाद, तर कोणी गावात रोजगार मिळत नाही म्हणून वैतागाने तमाशाकडे ओढले गेलेले. नाना धंदे करून तमाशाची पट्टी जमवली जाते. पण तमाशात नाचावयाला मुली काही मिळत नाहीत. मुलींपायी कितीतरी मांगवडे पालथे घातले जातात. पण लोकांची बोलणी आणि प्रसंगी मारही खावा लागतो. शेवटी पांडबांना कोल्हापुरात यमुनाबाई भेटते आणि तिच्या मुली नयना, सोभना तमाशासाठी तयार होतात. तरी तमाशात गणपत पाटलांसारखा नाच्या पाहिजे, या नयनाच्या मुद्द्यावर गाडी अडते. शेवटी गणा हे काम स्वीकारतो. नाच्याची भूमिका आपल्या मुलाने स्वीकारली आणि घराण्याच्या अब्रूला काळिमा लावला याचे दुःख असह्य होऊन गणाचा बाप आंब्याला फास लावून घेतो.

गणाची ही कथा गणाचा तमाशाचा नाद, त्याने नाच्याचे काम स्वीकारणे, त्याच्या या भूमिकेबद्दल नटराजाची मूर्ती त्याला मिळणे, त्याच्या कलाजीवनाच्या विविध वाटा उजळणे, ते आपल्यातली गंगू ही आदिमाया आहे हे पटणे येथपर्यंत विस्तारत राहते.

एक आव्हान म्हणून गणा नाच्याचे काम स्वीकारतो. हे काम स्वीकारून आपण नटराजाची सेवा करीत आहोत ही त्याची भावना. जनताजनार्दनाने हीच सेवा रुजू करून घ्यावी ही त्याची अपेक्षा. त्याच्या मनातला हा भाव काही जनता–जनार्दन समजून घेत नाही. रंगभूमीवर गणाची गंगी करताना या कलावंताला केवढ्या असह्य वेदना सोसाव्या लागल्या, याची जनता-जनार्दनाला काही कल्पना येत नाही. नाच्या आणि प्रेक्षक यांच्यांत 'संवाद' (communication) साधतच नाही. रंगभूमीवरील राजा, प्रधान, सोंगाड्या ही पात्रे विसरली जातात. लौकिक जीवनात, भूमीवरच्या जीवनात, प्रेक्षक, इतर माणसे या पात्रांचा माणूस म्हणून स्वीकार करतात. पण नाच्याचा तसा स्वीकार केला जात नाही. त्याचा 'नाच्या' म्हणूनच भूमीवरच्या जीवनात स्वीकार केला जातो.

गणा मात्र आपण नटराजाची सेवा करतो आहोत याच धुंदीत असतो. त्याच्या कलेच्या आविष्कारास प्रतिसाद मिळावा म्हणून तो अधीर झालेला. तो दारकेला कमी लेखतो आणि नयनाला कलेची मूर्ती मानतो. त्याने लिहिलेला वग ती साभिनय सादर करते. त्याच्या अमूर्त भावांना मूर्त





रूप देते. पण अखेरीस खरी ठरते ती नटराजाचीच मूर्ती. ही पंचधातूची मूर्तीच त्याच्या लेखी खरी ठरते. पंचमहाभूतांपासून बनलेली दारका काय अथवा नयना काय, या गणाला परक्याच राहतात.

दारकी त्याला समजून घेत नाही, तो दारकीला समजून घेत नाही. दारकीला तो फडात दौऱ्यावर गेल्यानंतर जे अग्निदिव्य करावे लागते, त्याची त्याला जाण नाही. आणि शेवटी त्याची जाहीर बेअब्रू झाल्यानंतरही दारकी त्याचे मन उमजून घेऊ शकत नाही. शिर्पाला मोट हाकताना दिसलेली दारकी, हातापायाच्या काटक्या झालेली दारकी, माहेराहून कोणाला तरी बोलवा असे अवघडलेल्या अवस्थेत गणाला अगतिकपणे सांगणारी दारकी, पुढे गणा तमाशात गेल्यानंतर शिर्पाच्या हातातून निसटलेली दारकी, राजाचा कड घेऊन पल्र्याच्या आईशी भांडणारी दारकी, घाटग्यांच्या वासनेला बळी पडलेली दारकी, पोरांना घेऊन माहेरची वाट चालणारी दारकी, आपल्या माहेरच्या माणसांदेखत गणाला रक्तबंबाळ करून आपल्या आयुष्यातून फेकून देणारी दारकी ही सारी सटवीचीच किमया. तर गणपत पाटलासारखा नाच्या वगात असावा असा हट्ट धरणारी नयना, नटराजाची मूर्ती मिळाल्यावर फुलून आलेली नयना, गणाला नाच्या बनवून त्यालाच नाच्याजवळ राहावयाचे कसे असे विचारणारी नयना, माने सरकारांचा अपमान करणारी नयना, त्यांच्या 'रशिकतेचा' बळी ठरलेली नयना हीही सटवीचीच किमया.

या दोन्ही किमयांचा अंदाज घेत घेत गणा वाटचाल करतो. संसारातल्या आणि कलेतल्या या किमया त्याला आदिमायेची ओळख पटण्यास साहाय्यक ठरतात. त्यांच्या आव्हानाने, आवाहनाने, त्यांच्या साथीने-संघर्षाने तर गणाचा विकास होतो.

आदिमायेची ओळख पडण्यासाठी कलावंताने 'एकटे' होणे महत्त्वाचे असते. कलावंत हाही एक माणूसच असतो. आणि माणूस तसा सहजासहजी 'एकटा' होत नाही. नाही म्हटले तरी तो पूर्वजांकडून आणि वंशजांकडून बांधला गेलेला असतो. हे दोन्ही बंध तुटावे लागतात. ही नाळ तुटावी लागते. हा लिप्ताळा, हे मायेचे मूळ उपटून यावे लागते. बापाचा फास आणि डोळधांची भिताडे झालेल्या आईचे झालेले खत त्याला पूर्वजांपासून वेगळा करते, तर राजाचे स्वप्न त्याच्याच भुंकण्याने विरून जाते. त्याला उद्‌ध्वस्त करते. पूर्वीचे झोपडीवजा घर जाऊन त्या ठिकाणी पक्के घर आले, तरी त्याची उद्‌ध्वस्तता थांबत नाही. त्याच्या घरादारावरून शेवटी नांगर फिरतोच. पण त्यामुळे तो आदिमायेला अधिक सन्मुख होतो. असे सन्मुख होताना आईवडिलांच्या मृत्यूबरोबर तमाशाचा मृत्यू होतो आणि त्याच्या संसाराचाही मृत्यू होतो हेच खरे.

या कादंबरीचा हा आशय तमासगिराच्या जीवनातील परिचित पदर उलगडून आतले विरलेले, असहाय्य झालेले, पोरके ठरलेले, हास्यास्पद ठरलेले जीवनच रसिकांसमोर सादर करतो. या आशयाची अभिव्यक्तीही तशीच परिणामकारक ठरलेली आहे. या कादंबरीत नटराजाची मूर्ती एखाद्या प्रतिकाप्रमाणे येते. ती मूर्ती ट्रकच्या आगीतून जशी उजळून येते, तशी दारकाविना पोरक्या झालेल्या गणाच्या घरातील चुलीच्या जाळातूनही उजळून येते. या दोन्ही आगी तशा जीवघेण्या; पण पहिली आग कलानिर्मितीच्या प्रक्रियेशी जडलेली, त्यामुळे गणा उजळून येतो. आणि सारे हरवल्यावरही तमाशाच्या नादातच देहभान विसरतो.

नटराजाच्या मूर्तीप्रमाणेच नानांचा रेडा हेही प्रतीक आहे. या रेड्याच्या साक्षीने जसा तमाशा उभा राहतो, तसाच त्याचा शेवटही होतो. पण या सुखदुःखाचा रेड्यावर काही परिणाम नाही. तो पोटातून घास काढून केवळ रवंथ करीत राहतो.

रेड्याचे हे कोरडेपण, हा थंडपणा अगदी सहजपणे समाजमनाच्या कोरडेपणाचा, थंडपणाचा निर्देश करतो. आणि लक्षात येते की, हे समाजमन केवळ कोरडे वा थंड नाही, तर ते उग्र, भेसूर, क्रूर, पाशवीही आहे. गणा आणि त्याचे कुटुंबीय यांना ते भाजून खाते. दारकीला जर बापाचा भक्कम आधार नसता, तर ती आणि तिची पिले काही या जगात धडपणे जगू शकली नसती.

येथे प्रतीकाप्रमाणे स्वप्नाभासही येतो. गणाच्या मनातला तमाशा त्याच्या स्वप्नात उभा राहतो (पृ. १०). 'अचानक लागलेल्या आगीत जळून पडलेल्या खांबासारखा लांबूडका कोळसा दिसणारा

त्याचा देह ' (पृ. १३) अशा एखाद्या वाक्यातून गणाच्या बापाचे चित्र उभे राहते, तर 'ह्यो भंडारा शिवून मी सांगतू की खंडेराया, मी तमाशात येणार ' (पृ. २६) हे गणाच्या तोंडचे वाक्य त्याच्या भावजीवनाच्या दृष्टीने निर्णायक वाक्य ठरते. "... माझा जीव घ्याय माझा लेक उठला त्या वक्तालाच मला मेला आणि रातरी तर त्येचं दीस गैबीसाबाच्या साक्षीनं समदं गाव जेवलं. मी काय आज हाय नि उद्या न्हाई. काय न्हायलंय आता माझं ? असली पोरं जल्माला घालण्यापेक्षा जीव दिलेला ब्येस" (पृ. १०३) व्याही पाहुण्याजवळ गणाच्या बापाने व्यक्त केलेली व्यथाच वर उल्लेखिलेला गणाच्या बापाचा फास अधोरेखित करते. गैबीसाबाचा संदर्भ व्यावहारिक जीवनातील नीतीचे उल्लंघन कसे चुकीचे आहे हे स्पष्ट करतो.

या कादंबरीत पात्रांच्या मनातील अवघडलेल्या, कोंदटलेल्या भावना अशा प्रतीक, स्वप्नाभास इत्यादींद्वारा अभिव्यक्त होतात. वर उल्लेखिलेला नीती–अनीतीचा प्रश्न सतत सामोरा येतो. पोटाची आग कशी विझवायची हा जसा प्रश्न, तसाच कोणाचे वागणे कसे या प्रश्नाचे उत्तर काय द्यावयाचे हाही प्रश्नच. या दुसऱ्या प्रश्नात एखाद्याची पारध होते आणि पारध करणारेही मोठे नीतिमान असतात असे नाही. त्यामुळे ही पारध अधिकच अंतर्मुख करणारी ठरते.

या साऱ्यातून गणा नटराजाची मूर्ती जपतो. आपण वगातून किती राजा आणि राण्या उभ्या केल्या याची त्याला याद येते. '...माझी गंगू रक्तामासात खिळून न्हायलेली. माझी आदिमाया. जगाची मूळ मावली ती. बायांची मूळ बाई माझ्यातनं नटली.' (पृ. १८५) या मुक्कामावर शेवटी गणा येतो. कलावंताचा ध्यास आणि इतरांची त्या कलावंताविषयीची उदासी, त्यांच्या ठिकाणचा संवेदनक्षमतेचा अभाव यांतील दरीच फक्त 'नटरंग' कादंबरीच्या मुखपृष्ठावरील फुटलेल्या तुणतुण्यातून व त्यावरच्या पक्ष्यातून जाणवत राहते.

– पंडित टापरे

कर्फ्यू आणि इतर कथा : नागनाथ कोत्तापल्ले; पृथक प्रकाशन, औरंगाबाद ४३१००१; १९८०; पृ. १२७; किं. १५ रु.

कथाकार, कवी, समीक्षक आणि 'प्रतिष्ठान'-सारख्या मान्यवर नियतकालिकाचे संपादक या नात्यांनी प्रा. नागनाथ कोत्तापल्ले रसिकांना परिचित आहेत. त्यांच्या या लेखन-संपादनातून सतत जाणवते ती त्यांची प्रयोगशीलता. 'कर्फ्यू आणि इतर कथा' हा त्यांचा कथासंग्रहही याला अपवाद नाही.

या कथासंग्रहात प्रा. कोत्तापल्ले यांच्या 'प्रतिष्ठान', 'सत्यकथा' आदी नियतकालिकांतून प्रसिद्ध झालेल्या बारा कथा एकत्रित अशा वाचावयास मिळतात. 'कर्फ्यू' ही कथा पुरुषप्रधान संस्कृतीने संस्कारित झालेल्या स्त्रीपुरुष-संबंधाचे दर्शन घडविते. मानवा-मानवामधील अविश्वास, आक्रमकता, हिंस्रवृत्ती यांचे प्रतीक म्हणजेच 'कर्फ्यू'. 'कर्फ्यू'काळातील शांतता या भावनांनीच साकार झालेली असते. या कथेची नायिका व्यवसायाने वेश्या आहे. पण प्रसंगवशात तिच्याकडे आलेल्या नायकाशी ती काही 'संवाद' साधू इच्छिते आहे. त्याच्याबरोबर संसाराचा खेळ तिला खेळावयाचा आहे. हा संसाराचा डाव औट घटकेचा आहे याची तिला पुरेपूर कल्पना आहे. तरीपण नायकाकडून हा डाव उधळला जातो आणि ती खिन्न होते. 'कर्फ्यू' मधील हे सूत्र इतर कथांतूनही स्पष्ट-अस्पष्टपणे जाणवत राहते.

तसे पाहिले तर या कथा सातत्याने स्वातंत्र्योत्तर महाराष्ट्रातल्या मध्यमवर्गीयाच्या स्वप्नांना, त्यांच्या आशा-आकांक्षांना, भावना-वासनांना, राग-लोभांना अधोरेखित करणाऱ्या कथा आहेत. या संग्रहातील 'लव्हमॅरेज', 'कथा', 'अडुसष्टावे उदाहरण', 'पाऊस' या संसारकथाच आहेत. संसारमार्गावरील एकापुढचे एक टप्पे या कथा निर्देशित करतात. 'लव्हमॅरेज' करणाऱ्या प्रा. शिंद्यांच्या वाट्याला कौतुकाऐवजी वैताग येतो. पण त्यांची सौ. इतरांची विशेषतः रस्त्यावर गारुड्याचा खेळ करणाऱ्या मदाऱ्याची टीका ऐकून सुखावते. तर 'कथा' मध्ये प्रेमाची कैफियत मांडता मांडता सांकेतिक कथेचे अपुरेपण, तिच्यातील

क्षुद्रत्वच सामोरे येते. मित्राच्या संसाराची बिघडलेली घडी नीट बसावी म्हणून प्रयत्नशील असणारा सुहृद 'अडुसष्टावे उदाहरण' मध्ये भेटतो. तर 'पाऊस' मध्ये विज्ञानाचे प्राध्यापक असणारे प्रा. शर्मा किती भाबडे आहेत आणि त्यांची पत्नी किती समजुतदार आहे हे जाणवते. या संसारी माणसांचे विश्व तसे छोटेसेच; त्यात ती भांडतात, वादविवाद करतात, पण शेवटी जुळवून घेतात. 'जुळवून घेण्या'ची कला त्यांच्या वागण्यातून सातत्याने प्रकट होत राहते.

या परिचित कथांप्रमाणे वेगळ्या वाटा चोखाळणाऱ्याही काही कथा आहेत. 'वेताळप्रश्न' सारख्या कथेतून नीतीची आणि न्यायाचीही सापेक्षता सामोरी येते. 'डायरीतील पाने' केवळ स्वतःचा विचार करीत नाहीत, तर शेजाऱ्यांचाही विचार करतात. आणि 'माणसांचा स्पर्श कावळ्यांना सहन होत नाही तर?' (पृ. ४५) या प्रश्नापर्यंत येतात. येथे संकेत मोडला जातो. आणि त्या 'मोडण्या'तून आजच्या प्रवाही, प्रश्न मांडणाऱ्या युगाचेही दर्शन घडते.

या कथा वर्तमानाचे केवळ निवेदन करीत नाहीत, तर संवादातून, अभिप्रायातून या वर्तमानाच्या पृष्ठभागाखालील जीवनस्तर उलगडून दाखवितात. 'जनावरं' सारखी कथा संभाविताकडून अश्रापाची कशी दशा केली जाते हे सांगता सांगता समाजातील इतर माणसेही त्या अश्राप व्यक्तीला कसे ठेचून मारतात ते अगदी सहजपणे सांगून जाते. तर 'एक कुत्रा संपला' मध्ये सासरची माणसे नायकाची कुत्रा मारून अशीच दशा घडवून आणतात. पहिली पारध भडक, दर्शनी हिंस्र, रानटी प्रवृत्तींचे उघड दर्शन घडविणारी; तर दुसरी पारध सौम्य, दर्शनी सभ्यतेचा मुखवटा पांघरणारी, शेवटी रानटी प्रवृत्तीचेच पण छुपे दर्शन घडविणारी.

काही कथांतून वेगवेगळ्या कोनाने 'श्रद्धे'वर प्रकाश टाकलेला आहे. 'देवाचे डोळे' व 'का तिमिरे भेटली सूर्या जैशी' या अशा कथा. नजर आणि पौरुष हरवलेल्या देवाला 'देवाचे डोळे' मधील म्हातारी कवटाळून बसते. तर आधुनिक, चिकित्सक, विज्ञाननिष्ठ, नास्तिकतेकडे झुकलेले मन परत सश्रद्ध कसे बनते हे 'का तिमिरे भेटती सूर्या जैशी' या कथेतून लेखकाने अगदी सहजपणे, पण कलात्मकतेने दाखविलेले आहे. या श्रद्धेचाच एक वेगळा आविष्कार 'लेखकाचिया गावा' या कथेतून आकार घेतो. आपल्या आवडत्या लेखकाला भेटण्याची, त्याची दिनचर्या जाणून घेण्याची उत्सुकता या कथेतून जाणवते.

हा सारा आशय एका विशिष्ट पद्धतीने काही येथे साकार झालेला नाही. या कथांची शीर्षके 'वेताळप्रश्न', 'जनावरं', 'एक कुत्रा संपला' प्रतीकात्मक आहेत. या कथांतून व्यक्त होणारे मन सतत मानवाच्या वर्तनाचा, त्या वर्तनापाठीमागील प्रेरणांचा शोध घेते. आजच्या संकुल, संमिश्र जीवनाचा वेध घेताना कधी 'डायरीतील पाने' भेटतात, तर कधी 'चिऊ-काऊच्या कथे'चा बाज ('एक कुत्रा संपला' पृ. ७९) भेटतो. 'वेताळप्रश्न'सारखी कथा जुन्या पुराणकथांचे, त्या कथा सांगणाऱ्या रीतीचे संसूचन करते.

या कथांतून समाजमनाचेही दर्शन घडते. हे समाजमन आजच्या उनाड सिनेसंस्कृतीवर पोसलेले आहे. त्यामुळे 'जनावरं' या कथेत वेडीची टिंगल करताना 'चंदनाची चोळी' या मराठी सिनेमातील गीताची (पृ. ६३-६४) आयोजना केलेली आहे. ती आयोजना अधिक अंतर्मुख करणारी आहे, तर भास्करच्या लग्नातील प्रेमानंदजीचा आर्यसमाजी पद्धतीचा लग्नविधी ('डायरीतील पाने', पृ. ३५-३६) वैताग आणतो. उपहासाची ही झलक आजच्या जीवनातील चैतन्यहीनता आणि भकासताच अधोरेखित करते.

या साऱ्यांतून जाणवते की, या कथांतून व्यक्त होणारे मन सतत मानवी भावानुभवाचा तळ शोधते आहे. हा शोध कधी पूर्णत्वापर्यंत जातो, तर कधी अपूर्ण राहतो. येथे शोध पूर्ण होणे वा न होणे महत्त्वाचे नाही, तर शोध घेण्याची ओढ लागणे हे महत्त्वाचे. आणि ही अट या कथा चांगली पुरवतात असे म्हणावेसे वाटते.

— पंडित टापरे

'सुबोध उपनिषत्सार' : पं. पुरुषोत्तमशास्त्री फडके; संतकृपा प्रकाशन, ५६२ सदाशिव पेठ, पुणे-३०, पृष्ठे १३४; १९८१; मूल्य १२ रु.

वर्तमान मनुष्यजीवनाच्या मागील आणि पुढील जीवने अजून विज्ञानाच्या कक्षेत आली नसल्यामुळे त्यांची उपेक्षा करून केवळ वर्तमान मनुष्यजीवनाला विषय करणारी, वेदांचे परमप्रामाण्य न मानणारी आणि दृष्टकार्यकारणभावावर आधारलेली अर्वाचीन विचारसरणी, आणि परस्पर कार्यकारणभावाने निगडित अशा भूत-वर्तमान-भविष्यत् जीवनांची परम्परा मानणारी, म्हणूनच वेदांचे परमप्रामाण्य आणि अदृष्टकार्यकारणभाव अपरिहार्यपणे अंगीकारणारी प्राचीन वैदिक विचारसरणी यांच्यांत मूलतःच अत्यन्त विरोध आहे. त्यांपैकी एका विचारसरणीला दुसऱ्या विचारसरणीत मूल्यच नसल्यामुळे कोणत्याही ग्रन्थाचे मूल्यमापन ग्रन्थकाराच्या विचारसरणीतूनच करणे व्यवहार्य ठरते.

पं. पुरुषोत्तमशास्त्री फडके यांच्या प्राचीन विचारसरणीवर आधारलेल्या 'सुबोध उपनिषत्सार' या ग्रन्थात उपनिषत्साराचे सुबोधन समर्थपणाने केले आहे. ग्रन्थाची भाषा आणि प्रतिपादनशैली उत्तम असून संगतिसूत्रांत विचारपुष्पांचे गुंफणही चांगले साधले आहे. शास्त्रव्युत्पन्न नसलेल्या सश्रद्ध जिज्ञासूंसाठी तर हा ग्रन्थ उपयुक्त आहेच, परंतु मूलभूत विरुद्ध विचारसरणीची तपासणी करण्याची इच्छा असणाऱ्यांनाही त्या कामी या ग्रन्थाचा चांगला उपयोग होईल. परिच्छेदावर दिलेल्या विषयबोधक शीर्षकांची सूची आरंभी देणे आवश्यक होते. ती दिली नाही ही एक तान्त्रिक न्यूनता राहिली आहे. तसेच माझ्या दृष्टीने काही विवाद्य विधानेही या ग्रन्थात आहेत; ती अशी—

(१) पृ. १० वरील 'क्रान्तिकारक विचार' या व त्यापुढील परिच्छेदांत 'आश्रमान्तर न करतां गृहस्थाश्रमी मोक्ष मिळवूं शकेल' या 'क्रान्तिकारक' विचाराचे प्रतिपादन केले आहे. अनादिकालात साठलेल्या प्रबल विरुद्धवासनांचे निरसन चिरकाल आणि अखण्ड अशा अनन्यचित्तत्वावाचून अशक्य आहे. असे अनन्यचित्तत्व पूर्वाश्रमकर्तव्यांच्या त्यागावाचून शक्य नाही. कर्तव्यांचा त्याग विधिपूर्वक न केल्यास प्रत्यवाय आहे. हा विधिपूर्वक त्याग जनकादिकांनी पूर्वजन्मांत केला नव्हता असे 'बहूनां जन्मनामन्ते' या वचनाचे प्रामाण्य मानणाऱ्याने का मानावे? अन्यथा 'ज्ञानादेव तु कैवल्यम्' या प्रस्तुत लेखकाला मान्य असलेल्या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध 'क्रान्तिकारक विचार' म्हणून 'कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः' हा सिद्धान्त मानावा लागेल. 'गर्भे नु सन्नन्वेषाम्' या वचनाचे प्रामाण्य मानणारे शंकराचार्यादिक वैधसंन्यासावस्थेतच तत्त्वज्ञान होते असे मानीतच नाहीत. या मन्त्राच्या व्याख्यानात शंकराचार्य म्हणतात—'कथंचिद्यथाश्रुत्युक्तमात्मानं विजानाति यस्यां कस्यांचिदवस्थायाम्, तदैव मुक्तसर्वसंसारबन्धनः कृतकृत्यो भवति'. म्हणून 'तो' विचार क्रान्तिकारक नाही.

(२) पृ. ३५ ते ४३ वर 'अन्नं न निन्द्यात्' इत्यादी व्रतांचे मनुष्यजीवनामध्ये महत्त्व वर्णिले आहे. त्या व्रतांचे जीवनातील महत्त्व विवाद्य नाही, परंतु जी व्रतविधायक वचने उद्धृत केली आहेत, त्यांच्या बाबतीत विवाद आहे. ते सर्व व्रतविधि क्रत्वर्थ आहेत, पुरुषार्थ नाहीत. म्हणून ते सर्व अङ्गविधि अङ्गिभूत उपासनांच्या कर्त्यासाठी आहेत, सर्वांसाठी नाहीत. अन्यथा छान्दोग्योपनिषदातील 'न कांचन परिहरेत्' हे वामदेव्योपासनाङ्ग व्रतही सर्वांसाठी मानावे लागेल. शंकराचार्य याचे व्याख्यान असे करतात— 'न कांचन कांचिदपि स्त्रियं स्वात्मतल्पप्राप्तां परिहरेत् समागमार्थिनीम् । वामदेव्यसामोपासनाङ्गत्वेन विधानात् एतस्मादन्यत्र प्रतिषेधस्मृतयः।'. म्हणून पुरुषार्थत्वाभिप्रायाने क्रत्वर्थव्रतविधींचे उद्धरण योग्य नाही.

(३) पृ. ५३ वर केलेले श्रवणादिकांचे विवरण, तत्त्वज्ञानाची अन्तरङ्ग साधने असलेल्या श्रवणादिकांचे असाधारण महत्त्व वाचकाच्या लक्षात येणार नाही इतके अपुरे आहे. श्रवण म्हणजे शब्दशास्त्र आणि वाक्यशास्त्र यांच्या आधारे श्रुतिवाक्यांचा अद्वैतात्मविषयांत तात्पर्यनिर्णय. त्याचे फल प्रमाणासंभावनानिवृत्ति. निदिध्यासन म्हणजे वृत्त्यन्तराव्यवहित अद्वैतात्मविषयक अन्तःकरणवृत्तींचा प्रवाह. त्याचे फल विपरीतभावनेची म्हणजेच पर्यायाने प्रमित्यसंभावनेची निवृत्ती. हे अर्थ लक्षात येतील असे

अनुक्रमणिका

त्या शब्दार्थाचे विवरण आवश्यक होते. मननशब्दाचा 'सगुणोपासना' हा अर्थ तर आश्चर्यकारक आहे. 'मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः' असे स्मृतिवचन आहे. श्रवणाने निर्णीत केलेल्या अर्थाचे न्यायशास्त्राच्या आधारे युक्तींनी समर्थन करणे हा मननशब्दाचा प्रकृतस्थली अर्थ सर्व शास्त्रज्ञांना संमत आहे. त्याचे फल प्रमेयासंभावनानिवृत्ति.

(४) पृ. ६७ वर 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' या वाक्याची महावाक्यांत गणना चुकीची आहे. साक्षात् जीवात्मपरमात्म्यांचे ऐक्य सांगणारी वाक्येच महावाक्य म्हणून रूढ आहेत. शिवाय चार वेदांची 'प्रतिनिधि' म्हणून महावाक्यांची संख्या 'चार' ही आहे. 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' हे वाक्य साक्षात् जीवपरांचे ऐक्य सांगणारे नाही, आणि या वाक्यामुळे सामवेदाची दोन वाक्ये आणि यजुर्वेदाचे वाक्यच नाही असे झाले आहे. त्याऐवजी 'अहं ब्रह्मास्मि' हे वाक्य पाहिजे.

(५) पृ. ११७ वरील स्वरूपलक्षणाचे विवरण बरोबर नाही. 'स्वरूपलक्षण आहे' आणि 'ते स्वरूपाची ओळख करून देत नाही' ही विधाने विरुद्ध आहेत. स्वरूपलक्षण काय किंवा तटस्थलक्षण काय, दोन्ही व्यवहारावस्थेतच करावयाची आहेत. सत्त्व, चित्त्व आणि आनन्दत्व ही ब्रह्माची व्यावहारिक स्वरूपेच आहेत. पारमार्थिक-निर्विशेष-ब्रह्मस्वरूपाच्या स्वसंवेद्यतेशी व्यावहारिक स्वरूपलक्षणाचा विरोध नाही.

(६) पृ. १३२-प्रिय, मोद, प्रमोद यांचे सामान्य स्वरूप 'सुख' हे आहे. तेच 'आनन्द' होय. त्यामुळे 'प्रमोद' या सुखविशेषवाचक शब्दाला 'सुख' हा पर्यायशब्द योग्य नाही. 'प्रमोद' आणि 'आनन्द' यांच्यामधील वैलक्षण्याचे विवरण तर अनेक बाबतींत अनुपपन्न आहे. १) आनन्द हा आत्मा असल्यामुळे तो प्रियादी अवयवांपेक्षा उत्कृष्टच असला पाहिजे. उपभोग म्हणजे विषयानुभव. विषयानुभवजन्य सुखापेक्षा विषयस्मरणजन्य सुख निकृष्टच असते. त्यामुळे अवयवापेक्षा आत्मा निकृष्ट मानण्याची आपत्ती आली. २) विषयानुभवजन्य 'सुख' जर वस्तुसापेक्ष, तर विषयस्मरणजन्य 'आनन्द' वस्तुनिरपेक्ष कसा? सुख-आनन्द स्वरूपतः विषयसापेक्ष नाहीतच, आणि त्यांची कारणे असलेली अनुभव आणि स्मरण ही दोन्ही ज्ञाने विषयसापेक्षच आहेत. अनुभवाप्रमाणेच स्मरणही कधी निर्विषय असत नाही. फरक इतकाच– प्रत्यक्षानुभवाचा विषय 'वर्तमान आणि इन्द्रियसंनिकृष्ट' असतो, आणि स्मरणाचा विषय 'वर्तमान किंवा भूत आणि इन्द्रियविप्रकृष्ट' असतो. ३) वस्तू स्वरूपतः सुखजनक नसते, वस्तुज्ञान सुखजनक असते. म्हणून 'वस्तुनाशाने सुख नष्ट होईल' याचा अर्थ 'वस्तुज्ञाननाशाने सुख नष्ट होईल' असा घेतला पाहिजे. तर मग आनन्दजनक-स्मरणाच्या नाशाने आनन्द नष्ट का होणार नाही? तो 'शाश्वत' कसा? ज्ञान त्रिक्षणावस्थायि असल्यामुळे स्मरण स्वभावतःच नष्ट होत असते. शिवाय कालान्तराने संस्कारोद्बोधन न झाल्यास स्मरण उत्पन्नही होणार नाही. स्मरण आणि आनन्द यांचे शाश्वतत्व प्रवाहरूपाने अभिप्रेत धरल्यास तसले शाश्वतत्व वस्तूचा अनुभव आणि सुख यांच्या ठिकाणीही संभवते.

अशा रीतीने काही विधाने विवाद्य असली तरी बाकी गुणवत्तेच्या दृष्टीने ग्रन्थ वाचनीय आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही.

–गोविन्दशास्त्री केळकर

चुकीची दुरुस्ती

नोव्हेंबर ८१ च्या नवभारतात 'बहिष्कृत भारतातील डॉ. आंबेडकरांचे स्फुट लेख' ह्या ग्रंथावरील अभिप्राय श्री. रा. ना. चव्हाण ह्यांनी लिहिलेला होता. अनवधानाने त्यांचे नाव त्या अभिप्रायाखाली छापावयाचे राहून गेले, ह्याबद्दल दिलगीर आहोत.

– संपादक

दिवसाच्या अंधारात : अनंत कदम; अकॅडेमिक असोशिएट्स प्रकाशन, २१ बाग–ए–अब्बास, कफ परेड, मुंबई ४००००५; पृष्ठे ११२; १९८०; मूल्य रुपये पंधरा.

अनंत कदम या नवोदित लेखकाची ही चौथी कादंबरी. रामू हा १०–१२ वर्षांचा झोपडपट्टीत

राहणारा मुलगा हिचा नायक. साहजिकच, व्यसनी बाप, दरिद्री झोपडी, वारंवार गरोदरपणं भोगून खंगलेली आई आणि ४–५ लहान भावंडं हे त्याचं कुटुंब. म्हणजे, कादंबरीतलं कुटुंब तसं प्रातिनिधिक आणि म्हणून सांकेतिक वाटणारे! झोपडपट्टीतल्या जीवनावर आता अनेक मंडळींनी कथा, कादंबऱ्या, नाटकं लिहिली आहेत. त्यामुळं विषयाच्या दृष्टीनं या कादंबरीत नवीन असं काही नाही.

तरीही, तिचं काही वेगळेपण आहे. पहिलं वेगळेपण तिच्या रचनेत आहे. या छोटयाशा कादंबरीचे दोन भाग आहेत. पहिला भाग पहाटे ४–५ वाजता सुरू होतो आणि रात्रीची जेवणं झाल्यावर संपतो. या पुऱ्या दिवसात या मुलाला आलेले अनुभव या भागात आहेत. दुसरा भाग १०–१५ दिवसांनंतरचा. यातही एका दिवसातले सलग अनुभव आले आहेत. त्यामुळे चित्रणाच्या दृष्टीनं एक प्रकारचा compactness कादंबरीत आला आहे. समग्र लेखन रामूला केंद्रीभूत करूनच झालेलं असल्यानं हा compactness अधिकच जाणवतो.

रामू १०-१२ वर्षांचा आहे. पण वयाच्या मानानं त्याला समज जास्त आहे. ही समज निर्मळ आणि सहानुभूतीची आहे. काही वेळा, त्याच्या वयाला न शोभणारी आहे असं वाटतं. पाच मुलं असताना सहाव्या वेळी गरोदर असणारी आई पाहून, बापाला लाज कशी वाटत नाही हा, किंवा पहाटेच्या अंधाराचा फायदा घेऊन उघडयावरच प्रातर्विधीला बसलेल्या बायका पाहून, यांच्यासाठी संडास कोणीच बांधत नाही– मग त्यांना लाज सोडावी लागते– हे विचार या वयातल्या मुलाच्या मनात येणं अपवादात्मक वाटतं. लेखकाचं मत या अनुभवातून आलं असावं.

झोपडपट्टीत राहूनही, चिखलातल्या कमळासारखा, रामू निर्मळ स्वच्छ आहे. त्याच्या मनात कसलाही गढूळपणा, दुसऱ्याचं वाईट चिंतणं हे प्रकार नाहीत. शाळेत जाणारी आपल्या बरोबरीची मुलं पाहून त्याला वाईट वाटतं; पण, त्यांचा त्याला मत्सर, द्वेष वाटत नाही. त्या मुलांच्या चेहऱ्यांवरले उल्हसित भाव पाहून तो स्वतःही उल्हसित होतो. सूर्य उगवण्याच्या वेळचं प्रसन्न वातावरण आणि मुक्तपणे आकाशात भराऱ्या घेणारे पक्षी पाहून तो मोहरून जातो. त्यांच्यासारखं आपणही विहरावं असं त्याला वाटतं. शाळेत जाऊन शिकावं, मास्तरांना भेटावं असं त्याला वाटतं.

पण बापाचा व्यसनीपणा, घरचं दारिद्र्य यामुळं त्याच्या साऱ्या भावना मारल्या गेल्या आहेत. इतक्या लहान वयात पेपरमिंटच्या गोळ्या विकून संसार चालवायची जबाबदारी त्याच्यावर पडली आहे. साऱ्या अनुभवांतून त्याचं कुचंबणारं मन लेखकानं चित्रित केलं आहे. तरीही हे मन निर्मळ सुसंस्कृत, समजदार आहे. लेखकाच्या स्वतःच्या मनाचीच ती प्रतिच्छाया असावी.

लब्धप्रतिष्ठितांच्या ढोंगी वृत्तीवर आणि तळातल्या लोकांविषयी असणाऱ्या तिरस्काराच्या वृत्तीवरही जाताजाता लेखकानं प्रसंगानुरोधानं टिपणी केली आहे. समाजशास्त्राच्या आणि राज्यशास्त्राच्या प्राध्यापिकाबाईंना रामूसारखा मुलगा बसमध्ये शेजारी बसलेला खपत नाही; लहानशी बॅग घेऊन चार मजले चढून जाणंही या वर्गातल्या बायकांना जमत नाही; मंत्रीमंडळींच्या रात्री भलत्या ठिकाणी खर्च होत असतात वगैरे गोष्टीही रामूच्या अनुभवाला लेखकानं आणून दिल्या आहेत. अशा मंडळींविषयीची चीडही कुणाच्या तरी तोंडून वदवलेल्या व्याख्यानबाजीच्या रूपात प्रकट झाली आहे. व्यक्तिगत स्वरूपाचा प्रकट आत्माविष्कार इतक्या टोकाला गेलेला ललित साहित्यात खपत नाही.

या लब्धप्रतिष्ठित वर्गाच्या उलट, तळच्या वर्गातली जी माणसं रामूला भेटतात, ती एकजात चांगली आहेत. बसच्या प्रवासात तिकीट काढायचं विसरलेल्या रामूला कंडक्टर प्रेमानं वागवतो आणि तिकीट न काढता प्रवास करणाऱ्या पांढऱ्या पोशाखातल्या मंडळींवर टीका करतो (असला कंडक्टर लेखकाला कुठं भेटला देव जाणे!). शरीरविक्रय करून जगणारी लक्ष्मी रामूला पोटच्या मुलासारखी माया लावते. रामूची रोजची कमाई कमी झाल्यानं बाप त्याला मारील म्हणून, रामूसारखीच गोळ्या विकणारी एक मुलगी आपल्या प्राप्तीतला एक रुपया त्याला उसनवार देऊ करते. ही सारी उदाहरणं अशा जातीची आहेत.

समाजातल्या या दोन वर्गांबद्दल ठराविक कल्पना करून घेतल्यामुळं ही चित्रणं अर्थातच एकरंगी

झाली आहेत. त्यामुळं ती अनेकदा वास्तवाशी विसंगत वाटतात. किंबहुना, लेखकाच्या मनातली ही सारी आदर्श चित्रं वाटतात. आणि आदर्श आणि वास्तव यांत नेहमीच जमीन-अस्मानाइतकी तफावत असते.

ही सारी पात्रं दुय्यम असून, रामूभोवतीच लेखकानं सारी कथा केंद्रित केली आहे. साधा, निर्मळ, समजूतदार, निर्मत्सर, व्यसनी बापाचा राग करणारा पण त्याला उलटून न बोलणारा, आईबद्दल विलक्षण अनुकंपा असणारा असा हा मुलगा, लेखकाच्या आदर्श कल्पनांची मूर्ती वाटते. तो मुळातच सत्प्रवृत्त आहे. त्यामुळंच दुनियावाल्यांच्या पोटात खुपसण्यासाठी कुणातरी रस्त्यावरच्या माणसानं त्याच्या हातात दिलेला चाकू, पहाटेच्या निसर्गाचं सौंदर्य पाहताना, त्याच्या हातातून गळून पडतो.

रामूच्या दोन दिवसांच्या भ्रमंतीत अनेक माणसं निरनिराळ्या प्रसंगी त्याच्या जवळ येतात आणि निघून जातात. ती माणसं पुन्हा कथेत डोकावत नाहीत. रामूचा बाप, आई, लक्ष्मी अशी माणसं पुन्हा एकदोन वेळा डोकावून जातात. जी जेवढी येतात, ती रामूच्या स्वभावाचं तेवढ्यापुरतं स्पष्टीकरण करतात आणि जातात.

साहित्यावरून लेखकाच्या व्यक्तिमत्त्वाचा शोध घेणं जितकं सोपं तितकंच कठीण असतं. परंतु, रामूच्या व्यक्तिमत्त्वात अनेकदा लेखकाचं व्यक्तिमत्त्व जाणवतं असं वाटल्यावाचून राहत नाही. लेखकानं आपल्या मानसपुत्राचं जीवन इतकं आच्छादून टाकावं हे ललित साहित्यात इष्ट नसतं. शिवाय, प्रसंगांच्या स्थूल चित्रणाच्या पलीकडं जाऊन घटनांचा अर्थ शोधण्याचा व घटनांतील सुसंगती वा विसंगती शोधण्याचा प्रयत्न लेखकानं केलेला नाही. लिखाणातल्या नवखेपणामुळं किंवा अनुभवांच्या अपरिपक्वतेमुळं हे झालं असावं.

तरीही, लेखनाच्या दृष्टीनं आशा बाळगावी इतकं या कादंबरीत लेखकानं सिद्ध केलं आहे, हे मानायला हरकत नाही.

—बापूसाहेब कुंभोजकर

कौल : संपतराव जाधव, रणजित प्रकाशन, कोल्हापूर; १९८१; पृ. ७६; किं. १२ रुपये.

ही प्रा. संपतराव जाधवांची पहिलीच कादंबरी होय. कादंबरीप्रमाणेच श्री. जाधवांनी कथा, कविता लिहून त्या क्षेत्रातही पदार्पण केले आहे.

'कौल' ह्या कादंबरीचे कथानक तसे साधेच आहे. "संगाचा म्हातारा 'बा' आजारी पडतो, तो त्या दुखण्यातून उठत नाही. त्याच्यावर गावात, इस्लामपूरला, मिरजेला वैद्यकीय उपाय होतात. मिरजेला ऑपरेशनही केले जाते. परंतु म्हाताऱ्याचा त्यातच दुर्दैवी अंत होतो." संगा, संगाचा म्हातारा बा, संगाची आई या व्यक्तींच्या अनुषंगाने कथानक विकसित होत जाते. कथानकात बरेचसे प्रथमपुरुषी निवेदन असल्यामुळे त्यात वेगवेगळ्या भावनांचे मुग्ध मिश्रण आढळते. संगाचा म्हातारा आजारी पडल्यापासून त्याच्या अंतापर्यंत वेगवेगळ्या अवस्थांत संगाच्या आईची मनस्थिती, तिच्या मनाची कुतरओढ, तिला वाटणारी संगाबद्दलची काळजी, म्हाताऱ्याच्या आजाराने तिच्यापुढे उभे ठाकलेले प्रश्नचिन्ह, मिरजेला दवाखान्यात असताना तिच्या मनाची द्वंद्वावस्था, एकीकडे डॉक्टरवर असलेला विश्वास व एकीकडे पुजाऱ्याच्या कौलावर असलेला विश्वास अशा वेगवेगळ्या प्रसंगांतून संगाच्या आईचे भावविश्व लेखकाने अगदी समर्थपणे चित्रित केले आहे.

संगाची आई ही धनगर समाजाचीच प्रतिनिधी आहे असे नव्हे, तर तिच्या व्यक्तिरेखेतून लेखकाने ग्रामीण मनाचे अगतिकत्व स्पष्ट केले आहे. श्री. जाधवांची ही पहिलीच कादंबरी असूनही विषय मांडण्याचे त्यांचे सामर्थ्य कादंबरी वाचताना सहज लक्षात येते. ग्रामीण कादंबरी म्हणजे केवळ खेड्यातील माणसांची गर्दी नव्हे, की त्यांच्या बोलीचा अनिर्बंध व ठसठशीत वापर नव्हे, तर जीवघेण्या परंपरा व रूढींच्या चरकात सापडलेल्या ग्रामीण मनाचे अगतिकत्व हा ग्रामीण कादंबरीचा एक अविभाज्य घटक आहे. ज्या जीवनातून ही कादंबरी फुलते, त्याचा ठसा हा कादंबरीवर हवाच. ही माणसे ज्या वातावरणातून लहानाची मोठी होतात, त्याचे संस्कार त्यांच्यावर होतात. ज्या परंपरांशी ते निगडीत असतात, त्यांतूनच त्यांचे प्रश्न निर्माण होतात.

अनुक्रमणिका

त्यामुळे ह्या कादंबरीचे लक्ष त्यातील प्रश्नापेक्षा त्या प्रश्नामागच्या परंपरेकडे अधिक असते. या दृष्टीने प्रा. जाधवांनी कथाविषयाचे मर्म अचूक हेरले आहे.

कादंबरी संगाच्या आईच्या अनुषंगाने विकसित होत जाते. त्यामुळे संगाच्या आईच्या अनुषंगाने यात ग्रामीण जीवन चित्रित झाले आहे. त्या चित्रणात वास्तवता आहे. ग्रामीण मनाचे अगतिकत्व हे भारतीय समाजव्यवस्थेने जोपासलेले एक व्यंग आहे. आजही विज्ञानयुगात वैद्यकीय उपचारापेक्षा जंतर-मंतर, भूतबाधा, करणी यांवर बऱ्याच सुशिक्षितांचाही विश्वास असतो. मग ग्रामीण जनतेचा असल्यास नवल काय ? हे व्यंगच नेमकेपणाने पकडण्याचा प्रयत्न या कादंबरीत प्रा. जाधवांनी केलेला दिसतो. ग्रामीण जीवनातील मानसिक दास्य, त्यामुळे निर्माण होणारी अगतिकता व होरपळ, एकीकडे विज्ञानाने दिलेली आश्वासकता, पण या आश्वासकतेला पराभूत करणारी जबर अंधश्रद्धा यांतील द्वंद्व पकडण्याचा प्रयत्न प्रा. जाधवांनी कमालीच्या संयमाने केला आहे. त्यांची माणसे साधीभोळी, हरवून जाणारी, दैवाधीन, त्यामुळे कमालीचे अस्वस्थपण जगणारी आहेत. हे सगळे चित्रित करताना प्रा. जाधवांनी ग्रामीण जीवनातील विविधांगांची सूक्ष्म जाण व वास्तवाचे भान मात्र निश्चित ठेवले आहे. त्यामुळेच त्यांची कादंबरी कथेतील व्यक्तिरेखेचा ठसा वाचकाच्या मनावर ठसवून जाते.

– सौदामिनी चौधरी

वाचकांचा पत्रव्यवहार

संपादक नवभारत ह्यांस,†
स. न. वि. वि.

'नवभारत'च्या नोव्हेंबर १९८१ च्या अंकात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांनी प्रा. अ. भि. शाह यांच्यावर जो लेख लिहिला आहे, त्यात पुढील विधान आहे :

" १९६२ मध्ये 'काँग्रेस फॉर कल्चरल फ्रीडम' या पॅरिस येथील आंतरराष्ट्रीय संघटनेच्या आशिया विभागाचे ते संचालक झाले. "

शाह गेल्यानंतर त्यांच्याबद्दल जी माहिती वृत्तपत्रांत प्रसिद्ध झाली तीत या अर्थाचे विधान होते. त्याची दखल मी घेतली नाही. ती वेळ तर नव्हतीच, पण दैनिकातील विधाने पुढे संशोधनार्थ सहसा कोणी वापरीत नाही. पण 'नवभारत' मासिकाची गोष्ट वेगळी. म्हणून हे पत्र.

वस्तुतः शाह यांचे श्रेष्ठत्व एवढे होते, की सीसीएफ्. च्या आशिया विभागाचे संचालक झाल्याने त्यांचा गौरव होण्याऐवजी त्या पदाचाच गौरव झाला असता. शाहांचे सीसीएफ्. शी स्वतंत्र संबंधही होते.

वस्तुस्थिती अशी होती की सीसीएफ्. ची आशियाई कचेरी १९५५ च्या जुलैमध्ये दिल्लीला स्थापन झाली आणि ती १९६७ च्या जानेवारीत विसर्जित झाली. १९५५ साली रंगूनच्या सांस्कृतिक स्वातंत्र्य परिषदेत (जिला श्री.शास्त्रीजी हजर होते) अशी कचेरी स्थापन करण्याचे ठरले, आणि १९६७ साली मी पुण्याला सेंटर फॉर इंडियन रायटर्स स्थापन करण्यासाठी आलो तेव्हा ती बंद झाली. या कालात माझा हुद्दा सेक्रेटरी फॉर एशियन अफेअर्स ऑफ द काँग्रेस फॉर कल्चरल फ्रीडम असा होता.

१९६५ साली माझ्या आशियाई कचेरीत श्री. शास्त्रीजी आले होते.

१९६२ साली सीसीएफ्. ने आणखी एखादा आशियन विभाग स्थापन केल्याचे मला माहीत नाही.

शाहांचा सीसीएफ्. च्या पॅरिसच्या केंद्रकचेरीशी स्वतंत्र संबंध होता– पण तो ते इंडियन कमिटी फॉर कल्चरल फ्रीडमचे सरचिटणीस आणि 'क्वेस्ट'चे संपादक म्हणून होता अशी माझी समजूत आहे. कळावे, ही विनंती.

– प्रभाकर पाध्ये

† ह्या पत्राबद्दल श्री. प्रभाकर पाध्ये ह्यांचे आम्ही आभारी आहोत. ह्याच लेखातील आणखी एका उल्लेखाबाबत : दिवंगत अ. भि. शाह ह्यांच्या व्याह्यांचा उल्लेख ह्या लेखात श्री. अख्तार असा करण्यात आलेला आहे. तो श्री. अत्तार असा हवा होता. – संपादक

सार-संकलन

परदेश

अरबी मनःस्थिती

इस्लामी जगात, विशेषतः मध्यपूर्वेतील देशांत, जी कडवी सनातनी वृत्ती उफाळून आली आहे तिची कारणे काय असू शकतील? इजिप्तमध्ये 'इस्लामी भ्रातृसंघ' – मुस्लिम ब्रदरहुड– ह्या कडव्या संघटनेचे पाच लाख क्रियाशील सभासद आहेत असा अंदाज आहे. इराणमध्ये धर्मान्ध अशी सनातनी राजवट आहे. अल्जीरियामध्ये ही प्रवृत्ती डोके वर काढू लागली आहे. ट्युनिशियामध्ये तिची लागण झाली आहे. सिरियामध्ये भूमिगत मुस्लिम संघटनेकडून विरोधकांचे होणारे खून ही दररोजची घटना आहे. इराकमध्ये सरकारनेच चपळाई दाखवून धर्मवेड्या मुस्लिम गटांना दडपून टाकण्यासाठी बरेच जबरदस्त उपाय योजिले आहेत. सौदी अरेबियात १९७९ साली काबा मशिदीचा कबजा घेण्याचा जो प्रयत्न झाला, त्यानंतर इस्लामी धर्मवेड्यांकडून अशा स्वरूपाची हालचाल झालेली दिसत नाही. परंतु सनातनी गटांना खूष राखण्यासाठी सरकार अनेक उपाय योजीत असते ह्यावरून हे गट प्रबळ आहेत हे स्पष्ट होते. दुबई येथे मद्यपानावर बंदी घालण्यात आली आहे. अबु दाबीमध्ये सर्व उच्च शिक्षणावर धार्मिक गटांचे नियंत्रण आहे 'भारतीय मुसलमानांमध्येही ही प्रवृत्ती वाढते आहे का ?' हा प्रश्न उपस्थित करणेही अनेक नाजूक प्रकृतीच्या भारतीय इहवाद्यांना सोसत नसल्यामूळे त्याची चर्चा करणे इष्ट होणार नाही. पण भारतीय मुसलमानांमध्ये जर कडव्या सनातनी वृत्तीचा प्रसार होऊ लागला आणि तिला परिणामकारक रीतीने पायबंद घालण्यासाठी आवश्यक असलेली निष्ठा आणि शक्ती इहवादी आणि पुरोगामी मुसलमानांनी दाखविली नाही, तर तिची प्रतिक्रिया म्हणून हिंदूमधील सनातनी व धर्मवेडी प्रवृत्ती जोर धरू लागेल हा एक मोठा धोका आहे. अल्पसंख्याकांमधील धर्मवेडी, जातीयवादी प्रवृत्ती ही नेहमीच बहुंसंख्याकांच्या– म्हणजे हिंदूंच्या– जातीयवादाला होणारी प्रतिक्रिया म्हणून उद्‌भवत असते अशी सोयीची समजून अनेक भारतीय इहवाद्यांनी करून घेतली आहे. जवळजवळ सर्व मुसलमान देशांत आज ज्या घटना घडत आहेत, त्यांच्या पार्श्वभूमीवर ह्या प्रश्नाचा पुर्नविचार होणे आज आवश्यक झाले आहे.

अन्वर सादत यांचा वध करणाऱ्या सनातनी मुसलमानांना काय हवे आहे ? त्यांना इस्लामी जीवनपद्धतीचे पुनरुज्जीवन करून तिची पुनःस्थापना करायची आहे. म्हणजे कचेऱ्यांत आणि कारखान्यांत बायका कामे करणार नाहीत, घराबाहेर त्या बुरखा घेऊन वावरतील, सिनेमा आणि मद्यपानगृहे बंद करण्यात येतील, रेडियो आणि टी. व्ही यांच्यावरून कुराणातील वचने प्रक्षेपित करण्याला प्राधान्य देण्यात येईल, व्यभिचारी माणसांना दगडांनी ठेचून मारण्यात येईल आणि चोरी करणाऱ्यांचे हातपाय तोडून टाकण्यात येतील.

आणि हे सर्व जबरदस्तीने, बळाचा वापर करून करण्यात येईल.

ह्या धर्मवेड्या गटांना जुन्या रूढी आणि प्रथा परत आणायच्या आहेत. सामाजिक समता प्रस्थापित करणे, श्रीमंत आणि गरीब यांच्या दरम्यानची आर्थिक विषमता शक्य तितकी कमी करणे यांसारख्या व्यापक सामाजिक उद्दिष्टांविषयी त्यांना आस्था नाही. बायका काय नेसतात, लोक काय खातात–पितात, खाण्यासाठी गुरे मारताना ती खाटीक योग्य त्या पद्धतीने ठार करतात की नाही, माणसे पाच वेळा नमाज पढतात की नाही ह्यांसारख्या प्रश्नांवर त्यांचे सर्व लक्ष केंद्रित झालेले असते. ह्या गटांचे दुसरे वैशिष्टय असे, की ते पूर्णपणे जिवावर उदार झालेले आहेत. मारायला आणि मरायला ते नेहमीच तयार असतात. अन्वर सादत

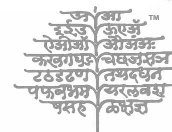
यांच्यावर ज्यांनी हल्ला केला, त्यांना हल्ला केल्यावर सुखरूपपणे निसटून जायचा कोणताही मार्ग आपल्याला उपलब्ध नाही, आपण आत्महत्या करून घेत आहोत ह्याची पूर्ण कल्पना होती. इराणी 'मुजाहिदीन' यांची शत्रूवर हल्ला करण्याची आवडती पद्धत अशी आहे, की ते स्वतःभोवती 'ग्रेनेड्स' अडकवतात आणि शत्रूला मिठी मारतात. शत्रू व हल्लेखोर दोघेही निश्चितपणे मरतील अशी ही पद्धत आहे.

इस्लामी समाजात जागृत झालेली—विशेषतः ह्या समाजाच्या तळाच्या विभागात जागृत झालेली— एक उत्कट भावना ह्या सनातनी चळवळीतून व्यक्त होत आहे यात शंका नाही. ही उस्फूर्तपणे सुरू झालेली आणि पसरलेली चळवळ आहे. तिला एकत्र राखणारी अशी मध्यवर्ती संघटना नाही. तिची एकता, ज्या समान कल्पनांचा पुरस्कार आणि भावनांचा आविष्कार ती करते, त्याच्यावर आधारलेली आहे. तिचा उद्रेक होण्याचे महत्त्वाचे कारण म्हणजे गेल्या तीस वर्षांत ह्या देशात जो आर्थिक विकास झाला आणि आर्थिक भरभराट घडून आली— ज्यांची फळे वरिष्ठ थरातील मूठभर लोकांना मिळाली त्यांच्यात आहे. ही वाढलेली संपत्ती कुणाला आक्षेपार्ह वाटत नाही; पण तिच्याबरोबर जी आधुनिक 'इहवादी' राहणी ह्या सामाजिक थरांमध्ये शिरली आहे, ती लोकांना परकी, 'अन्-इस्लामी' वाटते आणि म्हणून ती त्यांना पूर्णपणे नापसंत आहे. एऱ्हवी ह्या परकीय थाटाच्या राहणीविरुद्ध लोकांनी फार तर कुरकूर केली असती. पण ज्या राजवटींच्या आश्रयाने ही पाश्चात्त्य जीवनपद्धती इस्लामी देशांत रिघली आहे, त्या लोकांच्या दृष्टीने अयशस्वी ठरल्या आहेत. सर्वसामान्य लोकांची आर्थिक स्थिती सुधारण्यात त्यांना अपयश आले आहे ही त्यांची तक्रार नाही. त्यांच्या जिवाला जी गोष्ट लागून राहिली आहे ती ही, की पाश्चात्त्य, 'ख्रिस्ती' देशांशी बरोबरीच्या नात्याने मुकाबला करण्याएवढी ताकद ह्या राजवटींनी दाखविलेली नाही. अरब (आणि मुसलमान) ही सर्वश्रेष्ठ जमात आहे ह्या खोलवर मुरलेल्या स्वाभिमानाला गेलेला हा तडा लोकांना असह्य झालेला आहे. आपल्या तंत्रज्ञानाच्या बळावर पाश्चात्त्य देश आज मध्यपूर्वेतील देशांवर वरचष्मा गाजवीत आहेत ही लोकांच्या प्रत्यक्ष अनुभवाची गोष्ट आहे. आणि इस्राइलला पायबंद घालण्यात अरबांना जे अपयश आले आहे, ते अरब राजवटींच्या दुबळेपणाचे लोकांना सर्वांत झोंबणारे प्रतीक आहे.

अन्वर सादत यांनी इस्राइलशी समझौता करण्यासाठी पहिले पाऊल उचलले ह्याच्यात त्यांची कल्पक आणि धैर्यशील राजनीती दिसून येते अशी मोठ्या कौतुकाची प्रतिक्रिया पाश्चात्त्य देशांत झाली. अरबी देशांतील प्रतिक्रिया नेमकी तिच्याविरुद्ध होती. एक तर सादत यांनी ह्या समझौत्यात इतर अरब देशांना गोवून घेतले नाही. त्यांनी एकट्या इजिप्तच्या वतीने हा समझौता केला. ह्याचा परिणाम असा झाला, की आपल्या पूर्व सीमेवरील अरब देशांशी निर्वेधपणे झगडायला इस्राइल मोकळा झाला. त्याने इराकी आण्विक भट्टी नष्ट केली, बैरूतवर बाँबहल्ले केले आणि 'वेस्ट बँक' वरील इस्राइली वसाहतीकरण जोमाने चालू राखले. ह्यामुळे सादत यांनी अरबी जमातीशी प्रतारणा केली अशीच एकंदर अरबांची प्रतिक्रिया झाली. सादत ह्यांच्या वधानंतर अनेक अरबी राजधान्यांतून जो उत्सव साजरा करण्यात आला त्याच्यामागे ही भावना होती. निदान 'मवाळ' अरबांना पसंत पडेल अशा अटींवर जोपर्यंत इस्राइलशी शांतता प्रस्थापित करण्यात येणार नाही, तोपर्यंत अरब लोकांत निरोगी मानसिक वातावरण निर्माण होणे कठीण आहे. आणि तोपर्यंत अरब व मुसलमान जमातीत धर्मवेडी वृत्ती पसरत राहणेही अटळ आहे. पण अजून वेळ गेलेली नाही.

अफगाणिस्तान

अफगाणिस्तानमध्ये ज्या कम्युनिस्ट पक्षाची राजवट आहे त्याचे नाव 'अफगाणी जनता लोकशाही पक्ष' (अजलोप) असे आहे. पक्षात दोन गट आहेत. एक 'परचाम' (झेंडा) आणि दुसरा 'खलाक' (लोक). पक्षातील बहुमत खलाक गटाकडे असले, तरी परचाम गटाने व त्याचा नेता बाब्रक करमाल यांनी पक्षावर आणि राज्यावर प्रभुत्व प्रस्थापित करण्यात यश मिळविले आहे. करमाल हे पक्षाचे सचिवप्रमुख (सेक्रेटरी जनरल) आणि अफगाणिस्तानचे पंतप्रधान असे दोन्ही होते. पण




गेल्या जूनमध्ये जेव्हा पक्षाचे सहावे साधारण अधिवेशन (प्लेनम) भरले, तेव्हा करमाल यांनी पंतप्रधान हे पद सोडून दिले. नवीन पंतप्रधान सुलतान अली केश्तमांड हे परचाम गटाचेच आहेत. शिवाय पक्षाच्या मध्यवर्ती समितीत करमाल यांचे बंधू महंमद बर्याली यांना स्थान देण्यात आले आहे. साले महंमद झिअरी ह्या एका खलाक नेत्याला दूर करून हे स्थान त्यांना देण्यात आले आहे.

करमाल यांच्यापुढे दुहेरी अडचण आहे. एक तर ते पक्षात अल्पसंख्य गटाचे नेते आहेत. त्यांना बहुसंख्य असलेल्या खलाक गटाचा पाठिंबा हवा आहे, पण आपल्या परचाम गटाचे नेतृत्व पक्षावर प्रस्थापित करायचे आहे. आपल्या राजवटीलाही त्यांना सर्वसाधारण जनतेचा पाठिंबा मिळवायचा आहे. हा पाठिंबा मिळून ती पुरेशी भक्कम झाल्याशिवाय रशियन सैन्य परत जाणार नाही. पण रशियन सैन्य माघारी गेल्याशिवाय सर्वसाधारण जनतेचा पाठिंबा राजवटीला मिळू शकणार नाही.

'अजलोप' पक्षाला सर्वसामान्य जनतेत अधिष्ठान नाही. डिसेंबर १९७९ मध्ये पक्षाचे २०,००० सभासद होते आणि आता त्याचे ६०,००० सभासद आहेत असा करमाल यांचा दावा आहे. अफगाणिस्तानची लोकसंख्या १ कोटी ६० लक्ष आहे. पक्षाचे सभासद मुख्यत: शहरी विभागात केंद्रित झाले आहेत. पक्षाची संघटना मजबूत करण्यासाठी सोव्हिएट युनियनमध्ये प्रशिक्षण घेतलेल्या कडव्या कार्यकर्त्यांना अलिकडे कामाला लावण्यात आले आहे. पण अजून अफगाणिस्तानमध्ये अफगाण टोळ्यांचे प्रमुख आणि धर्मगुरू ही पारंपरिक सत्तास्थानेच प्रभावशाली आहेत आणि अफगाण शेतकरी हाच राष्ट्राचा कणा आहे. त्यांना आपल्या बाजूला वळवून घेण्यात पक्षाला यश मिळालेले नाही.

जनतेमध्ये स्वतःला भक्कम अधिष्ठान मिळविण्यासाठी म्हणून 'अजलोप'ने 'राष्ट्रीय पितृभूमी आघाडी' संघटित करायला सुरवात केली आहे. ह्याच्यात धर्मगुरू, टोळीवाले, शेतकरी, कामगार, तरुण, भांडवलदार, व्यापारी, बुद्धिजीवी या सर्वांना सामील करून घेण्याचा प्रयत्न आहे. सरकारमध्येही ह्या आघाडीत सामील असलेल्या पण पक्षामध्ये नसलेल्या गटांना प्रतिनिधित्व देण्यात येत आहे. ही आघाडी पुरेशी स्थिर झाल्यानंतर संसद प्रस्थापित करण्यासाठी निवडणुका घेण्याचा इरादा आहे. शिवाय देशाचे आठ विभाग करून ते एकेका मंत्र्याकडे किंवा पोलिटब्युरोच्या सभासदाकडे सोपविण्यात आले आहेत. जमिनीचे फेरवाटप करण्याचा कार्यक्रम रेटणे, धार्मिक अंधश्रद्धेचा प्रतिकार करणे आणि जनतेची जाणीव जागृत करणे ही कामे विभाग-नेत्यांनी हाती घ्यायची आहेत.

पण ह्याबरोबरच पोलिसयंत्रणा सुसज्ज करण्यात आली आहे आणि सोव्हिएट मदतीने गुप्त पोलिसांची शाखाही संघटित करण्यात आली आहे.

पण ह्यामुळे राजवटीविरुद्ध चाललेल्या बंडाळीमध्ये ढिलाई आलेली दिसत नाही. प्रारंभी ही बंडाळी कम्युनिस्ट राजवटीविरुद्ध होती. आता तिचा रोख प्रामुख्याने सोव्हिएट रशियाने अफगाणिस्तानमध्ये जे ठाणे दिले आहे त्याच्याविरुद्ध आहे. सर्वसामान्यपणे आजची परिस्थिती अशी आहे की, सोव्हिएट व अफगाणी सैन्य शहरांचे नियंत्रण करतात तर ग्रामीण विभागावर बंडखोरांचे नियंत्रण आहे.

करमाल यांचे म्हणणे असे आहे, की पाकिस्तानद्वारा जे भाडोत्री सैनिक येतात, त्यांच्यामुळे ही समस्या निर्माण झाली आहे. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे ह्या सैनिकांची १७ प्रशिक्षण केंद्रे पाकिस्तानात आहेत व त्यांना पाकिस्तानी, अमेरिकन, चिनी, इजिप्शियन आणि इस्राइली शिक्षकही प्रशिक्षण देतात. शिवाय चीनमध्ये त्यांची ८ प्रशिक्षणकेंद्रे आहेत.

पण निरीक्षकांचा अंदाज असा आहे, की एकंदरीत ५०,००० बंडखोर आहेत. त्यांतील एक तृतीयांश पाकिस्तानला लागून असलेल्या टोळीभागातून कारवाया करतात व उरलेले गट अफगाणिस्तानातच आहेत. अफगाणिस्तानातील गट राष्ट्रवादी व इस्लामवादी आहेत, पण 'सनातनी' नाहीत. त्यांच्यांत फारशी सुसूत्रता नाही व ते अनेकदा एकमेकांशी भांडत असतात. अफगाणी सैन्यातून पळून आलेले सैनिक व त्यांनी सोबत आणलेली शस्त्रास्त्रे ह्यांची कुमक त्यांना मिळाली आहे. १९७९ च्या अखेरीस अफगाणी सैन्याची संख्या सुमारे साठ हजार होती

अनुक्रमणिका

व पुढल्या काही काळात ती पंधरा हजाराइतकी कमी झाली. यावरून सैन्यामधून होणाऱ्या गळतीचे प्रमाण कळून येईल. आज सैन्य ३०,००० पर्यंत वाढविण्यात आले आहे.

आज बंडखोरांचे सर्वसामान्य शस्त्र म्हणजे कालाश्निकॉव्ह सोव्हिएट रायफल हे होय. ह्या रायफली त्यांना इजिप्तने पुरविल्या आहेत किंवा सैन्यातून पळून आलेल्या शिपायांनी पुरविल्या आहेत किंवा त्या सोव्हिएट सैनिकांकडून हस्तगत करण्यात आल्या आहेत. रॉकेट्समधून सोडण्याचे सोव्हिएट बनावटीचे ग्रेनेड्सही बंडखोरांकडे आहेत. सोव्हिएट सैन्य हेलिकॉप्टर्समधून जो मारा करीत असे त्याची बंडखोरांनी एके काळी दहशत घेतली होती. आज इजिप्तने पुरविलेल्या सोव्हिएट बनावटीच्या क्षेपणास्त्रांच्या साहाय्याने ही हेलिकॉप्टर्स पाडण्यात येत आहेत. चीनमध्ये बनविण्यात आलेल्या २० मि. मि. विमानविध्वंसक बंदुका आणि कुणीतरी पुरविलेल्या मोठ्या मशिनगन्सही बंडखोरांकडे आहेत.

सोव्हिएट सैन्य आता 'प्रीफॅब्रिकेटेड', पक्क्या बांधणीच्या निवासस्थानात राहत आहे. ते काबूलमध्ये व काबूलकडे नेणाऱ्या मार्गांवर केंद्रित झाले आहे. आतापर्यंत ८,००० पेक्षा अधिक सोव्हिएट सैनिक जायबंदी झाले आहेत. बंडखोरीचा निःपात करणे हे त्यांचे उद्दिष्ट नाही. तर काबूलमध्ये ठाण मांडून बसणे व तिथून न हटणे हे त्यांचे उद्दिष्ट आहे आणि हे साधण्यात सोव्हिएट सैन्य यशस्वी झाले आहे. तेथून त्याला हुसकावणे बंडखोरांच्या ताकदीबाहेरचे आहे आणि ज्या घाईने सोव्हिएट सैन्यासाठी तळ बांधण्यात येत आहेत, त्यावरून ते अफगाणिस्तानमध्ये बरीच वर्षे मुक्काम करण्याच्या तयारीत आहे हे दिसून येते.

बंडखोरांचा निःपात करण्याचा प्रयत्न न करता त्यांना झुंजवत ठेवावे आणि करमाल सरकारला जनतेचा पाठिंबा मिळविण्यासाठी जास्तीत जास्त अवधी द्यावा अशी सोव्हिएट रणनीती दिसते. सोव्हिएट युनियन करमाल सरकारला भरघोस आर्थिक मदत करीत आहे. तिच्यात अन्नधान्य, साखर आणि संसाराला लागणाऱ्या वस्तू यांचा मोठा वाटा आहे. हजारो अफगाण युवकांना सोव्हिएट युनियनमध्ये पक्षकार्यकर्ते, प्रशासक, तंत्रज्ञ आणि सैनिक म्हणून तयार करण्यासाठी प्रशिक्षण देण्यात येत आहे.

अफगाणिस्तानाचे सोव्हिएट युनियनच्या एका मध्य आशियन प्रजासत्ताकात रूपांतर करणे हा रशियाचा उद्देश नाही. पण आपल्या प्रभावाखाली ते भक्कमपणे राहील एवढी गोष्ट त्याला साधायची आहे. ही वरून लादलेली कम्युनिस्ट क्रांती आहे. ह्या दृष्टीने ती अभूतपूर्व आहे.





हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दि प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.